

**UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL**

**PENSER ET AGIR: UNE ÉTUDE DE LA POSITION DU PHILOSOPHE  
DANS LE MONDE COMMUN CHEZ HANNAH ARENDT.**

**MÉMOIRE EFFECTUÉ DANS LE CADRE DU PROGRAMME DE  
MAITRISE EN PHILOSOPHIE.**

**VALÉRIE CAYOINETTE-GUILLOTEAU**

**DÉCEMBRE 2007**

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL  
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»



*Berlin, 2005.*

*On trouve toujours l'horreur en soi-même heureusement on peut agir.*

*André Malraux, La condition humaine.*

Je tiens à remercier tous ceux et celles qui ont discuté le texte: Jean-Baptiste Guilloteau, André Guilloteau, Laurent Guilloteau, Thomas de Koninck, Pierre Mouterde et Julien Villeneuve. Je remercie également les membres du comité qui m'ont beaucoup aidé par leurs commentaires: M. Jacques Aumètre et M. Marc Djaballah. J'exprime enfin un grand merci à M. Georges Leroux pour son aide, sa générosité et son humanisme.

À mes filles, Jasmine et Maëlle, qui marquèrent le début et la fin de ce projet.

## TABLE DES MATIÈRES

Résumé.....	iv
Introduction.....	1
Chapitre I: Introduction à la pensée philosophique de Hannah Arendt.....	7
1.1 Face au totalitarisme.....	9
1.2 Le concept de monde commun.....	11
Chapitre II: La déconstruction de la place traditionnelle du philosophe dans le monde commun.....	17
2.1 L'histoire de la supériorité traditionnelle de la place du philosophe dans le monde.....	17
2.2 Les impasses du modèle traditionnel.....	25
Chapitre III: La reconstruction de l'action de penser et du modèle du philosophe.....	32
3.1 Kant et l'activité de penser.....	36
3.2 Socrate: la philosophie dans l'espace public.....	55
Conclusion.....	68
Bibliographie.....	74

## RÉSUMÉ

Dans ce mémoire, nous voulons étudier la position du philosophe dans le monde commun chez Hannah Arendt. La vie contemplative qui le caractérise le place-t-il dans une position qui le détacherait du monde commun et qui pourrait légitimer une certaine supériorité ? Nous commencerons par introduire le concept central de monde commun en rapport avec la menace totalitaire. En effet, le monde est un espace où les citoyens peuvent partager, échanger, communiquer en toute égalité de droits. C'est cet espace qui permet de poser des actions et donc d'être libres. Ensuite, dans un deuxième chapitre, nous étudierons la vision que Arendt a de la philosophie traditionnelle et plus particulièrement de l'histoire de la supériorité de la vie contemplative. Elle remarque deux principaux dangers à cette position soit le fait que cela rend le penseur inactif et que cela le conduit à une sorte de solipsisme ou isolement du monde.

Puis, après avoir montré ce que notre auteure rejetait, c'est-à-dire la position de supériorité du philosophe professionnel, nous tenterons, dans un troisième et dernier chapitre de montrer ce que pourrait être la position « acceptable » du philosophe dans le monde commun. Pour ce faire, nous nous rapporterons aux études que Arendt avait faites de la pensée elle-même, contenues principalement dans les deux premiers tomes de *La vie de l'esprit* et dans les cours sur la philosophie politique de Kant qu'elle avait donnés et qui sont publiés à la fin de ce même ouvrage. Car pour étudier ce que pourrait être la position du philosophe, il faut voir ce qui se passe quand on pense et comment cela peut faire partie des activités au sein du monde commun. C'est principalement chez Kant que Arendt trouvera ce dont elle a besoin pour faire de la pensée – et donc des penseurs – un élément essentiel de la vie démocratique. Nous verrons qu'elle reprenait principalement la faculté d'imagination, la distinction entre Savoir et Raison et l'importance de la faculté de juger. Puis, nous terminerons en montrant comment Socrate pourrait devenir, dans cette mesure, un modèle de penseur-citoyen, d'un philosophe qui n'est pas hors du monde, mais qui au contraire s'y maintient et s'en nourrit.

MOTS-CLEFS: philosophie, Hannah Arendt, naissance, monde commun.

## INTRODUCTION

«Aux questions particulières, il faut des réponses particulières...» disait Hannah Arendt aux étudiants qui lui demandaient conseil face à des situations politiques précises. D'apparence banale, cette phrase place pourtant la philosophie traditionnelle dans une inquiétante position. Elle pourrait révéler une sorte d'échec de celle-ci à répondre aux besoins urgents que peuvent présenter des événements contingents. Lorsque les crises adviennent, alors que les gens auraient grand besoin de normes sur lesquelles se fonder pour savoir comment se comporter, la philosophie apparaît à Arendt comme dépourvue d'utilité directe. Son application dans le concret est très difficile. Alors à quoi peut-elle servir ?

Pourtant, Hannah Arendt (1906-1975) n'est pas ce qu'on pourrait appeler une empiriste radicale, ni une pragmatiste de grande conviction. Ayant reçu une éducation dans la grande tradition classique allemande, elle vint à la philosophie par le chemin le plus théorique, le plus métaphysique. Nul besoin de rappeler à quel point fut déterminante l'époque de ses études avec les professeurs Jaspers et Heidegger. Sa thèse sur le concept d'amour chez Augustin est d'ailleurs révélatrice de cet intérêt pour ce qu'elle nommera la *vita contemplativa*, la pratique d'une philosophie contemplative, théorique, éloignée des tourments de la vie active. Mais, le fil s'est rompu, le monde dans lequel elle vivait s'est soudainement refermé pour devenir totalitaire. Dans ce monde, tous les espaces de liberté sont étouffés, les différences individuelles disparaissent pour n'en venir qu'à former une masse indistincte. La criminalité est alors généralisée, tout s'inverse. La loi qui disait «tu ne tueras point» se transforme en «tu tueras». Alors qu'avant le crime était une exception qu'il fallait punir, maintenant c'est le fait de refuser de collaborer au crime, de soutenir ce système qui devient une exception à pourchasser. Et selon Arendt<sup>1</sup>, les normes et standards moraux que la philosophie et la religion avaient établis depuis longtemps n'ont pu résister face à ces événements, ils se sont même transformés en peu de temps, ne laissant derrière eux «que la simple habitude de tenir fermement à quelque chose» et se trouvant soudainement aptes à

---

<sup>1</sup>Voir les textes «Responsabilité personnelle et régime dictatorial» et «Questions de philosophie morale» dans l'ouvrage Arendt, Hannah. *Responsabilité et jugement*. Payot: Paris, 2005, 316 pages. Traduction de l'anglais par Jean-Luc Fidel.

justifier l'injustifiable. Alors une question importante se pose: qu'avaient de particulier les quelques personnes qui ont refusé de collaborer ? La réponse semble simple, elles auraient simplement douté, été sceptiques. Elles auraient décidé qu'il valait mieux refuser d'obéir ou de soutenir tacitement le régime parce qu'elles savaient qu'elles devraient ensuite vivre avec leur conscience. «*Mieux vaut subir une injustice que d'en commettre une...*» entend-on ici dire Socrate. Et d'ailleurs depuis Socrate et Platon l'activité de penser se définit comme cela : la disposition à vivre avec soi-même, un dialogue silencieux entre moi et moi-même. Donc, ces gens ordinaires de toutes classes sociales confondues – Arendt mentionne même qu'en fait ce serait surtout les membres respectables de la société qui auraient été les premiers à céder en troquant simplement un système de valeur pour un autre – n'avaient donc que ce simple point en commun: la capacité de penser par eux-mêmes, de douter, de juger.

Dans un passage célèbre du préambule de l'acte constitutif de l'UNESCO datant de 1945, on peut lire que «les guerres prenant naissance dans l'esprit des hommes, c'est dans l'esprit des hommes que doivent être élevées les défenses de la paix». Arendt, dans son essai *Pensée et considérations morales*, pose directement la question de savoir si l'activité de penser peut vraiment «conditionner» (les guillemets sont de Arendt) les hommes à ne pas faire le mal. À cette question, on peut présupposer sans trop de chance de se tromper qu'elle réponde par l'affirmative et qu'elle soit ainsi en accord avec la déclaration de l'organisation internationale. Cela est en particulier indiqué par le fait qu'elle releva dans le rapport qu'elle fit du procès de Eichmann que ce criminel de guerre nazi paraissait dépourvu de la capacité de penser par lui-même, il ne faisait que répéter des banalités, des phrases toutes faites. Elle précise d'ailleurs que «ce n'était pas de la stupidité, mais une curieuse et assez authentique inaptitude à penser»<sup>2</sup>. Par ailleurs, aucune autre particularité ne semblait distinguer cet homme qui avait commis des atrocités sur d'autres personnes, il ne semblait être ni un monstre ni un fou.

Cependant, et paradoxalement, Arendt entretient une sorte de méfiance envers les philosophes traditionnels, ceux qu'elle appelle à la suite de Kant les «penseurs professionnels». Elle remarque chez eux, dans une grande tradition qu'elle identifie de Platon

---

<sup>2</sup>Arendt, Hannah. «Pensée et considérations morales» in *Responsabilité et jugement*. Paris: Payot, 2005, p.185.

à Heidegger (à l'exception de Kant) ce qu'elle appellera une sorte de «déformation professionnelle», un penchant pour le totalitarisme. Mais n'est-ce pas contradictoire avec ce que nous évoquions plus tôt, le fait que la pensée devrait conduire à éviter le mal ?

\*\*\*

C'est ce cheminement qui nous a conduite à identifier une problématique principale à notre travail. En considérant que selon Arendt la pensée semblerait pouvoir conduire à éviter la barbarie, mais que d'un autre côté elle reste très critique face à la conception traditionnelle du rôle du philosophe dans le monde, nous pensons qu'il serait intéressant de tenter de brosser le portrait de ce que pourrait être, selon elle, le modèle d'un penseur-citoyen. En prenant en considération tout ce que nous avons dit plus haut, nous nous demanderons donc quelle doit être la position du philosophe, du penseur, par rapport au monde commun auquel nous appartenons ?

Dans une première partie, nous commencerons par une introduction aux différents concepts centraux de Arendt, et plus particulièrement celui de «monde commun». Nous débuterons en tentant de montrer que la principale caractéristique que Arendt associe au totalitarisme est d'isoler les gens, de briser les liens qui peuvent exister entre eux de façon à détruire l'espace public. C'est alors que nous pourrons passer à une description de ce qu'est le concept de monde commun chez notre auteure. Nous entrons dans le monde en naissant et nous en sortons à notre mort. C'est, dans le vocabulaire arendtien, un espace que nous partageons, le temps de notre existence, avec les autres hommes, mais aussi avec l'histoire de ceux qui nous ont précédés. Ce sera le milieu de nos activités. Plus grand que nous, il survit à notre mort, mais il est tout de même marqué par une grande instabilité en raison de la succession des générations. Les commémorations historiques et l'éducation des nouvelles générations par les précédentes veillent à transmettre des valeurs communes, à assurer une certaine permanence malgré le cycle incessant des arrivées et des départs. Dans ce lieu, les hommes sont des individus d'une part et une multitude de l'autre. Toutes les tensions entre individualité et collectivité apparaissent donc ici. En résumé, nous tâcherons dans cette première partie de baliser la discussion en présentant les éléments fondamentaux de la pensée



philosophique de Arendt nécessaires à notre discussion. Ce sera principalement dans la *Condition de l'Homme moderne* que nous puiserons nos informations.

Dans une deuxième partie, nous présenterons les critiques que Arendt adresse à la conception traditionnelle de la situation du philosophe dans le monde. Nous commencerons par retracer la distinction entre *vita contemplativa* et *vita activa* qu'elle établit dans la *Condition de l'homme moderne* et nous montrerons, comme Arendt le pense, que traditionnellement la *vita contemplativa* a occupé une position de supériorité sur la *vita activa*. Nous présenterons brièvement l'histoire de cette position de supériorité, pour ensuite voir en quoi cela est déterminant pour ce que Arendt appelle la conception «traditionnelle» du rôle du philosophe dans le monde. Nous étudierons plus particulièrement les critiques que Arendt fait de la philosophie de Heidegger (Heidegger apparaissant comme l'héritier de la conception traditionnelle à ce propos). Cela sera tiré de différents textes et articles épars qui formulent des critiques en ce sens dont *Qu'est-ce que la philosophie de l'existence ?* (1946), *L'intérêt pour la politique dans la pensée philosophique européenne récente* (1954), de l'hommage qu'elle fit à l'occasion des 80 ans de Heidegger en 1969 *Martin Heidegger à quatre-vingts ans*, et de certains passages du tome I de *La vie de l'esprit, La pensée* (1978).

Puis, en terminant, dans une troisième partie, nous tenterons de voir quelle serait sa conception de la place du philosophe dans le monde en tenant compte de tout ce que nous aurons vu précédemment. Nous verrons qu'elle n'écartera pas complètement la *vita contemplativa*, qu'elle ne sera pas mise de côté ou ramenée au rang d'activité inférieure en inversant simplement la pyramide. Au contraire, elle aura une place extrêmement importante au coeur des activités humaines, mais en tant qu'activité elle-même. Malgré le fait que la philosophie soit une activité essentiellement solitaire, un dialogue silencieux entre soi et soi-même comme disait Platon, Arendt termine énigmatiquement son livre *La Condition de l'homme moderne* en citant Caton l'ancien: «L'homme n'est jamais plus actif que lorsqu'il ne fait rien et jamais moins seul que lorsqu'il est seul.<sup>3</sup>»

Nous discuterons cette citation. En fait, il faut savoir que le philosophe, comme tous les autres hommes, apparaît dans le monde et y occupe une fonction. De sa sphère privée, il

---

<sup>3</sup>Arendt, Hannah, *La Condition de l'homme moderne*. Paris: Calmann-Lévy, 1983, p. 404.

est aussi public. D'ailleurs, toute cette difficulté est révélée dans l'immense inconfort dont témoigne Arendt à recevoir un hommage public à l'occasion de la remise du prix Sonning à Copenhague le 18 avril 1975. En effet, dans son discours Arendt avoue sa tendance à fuir l'espace public, ce qui est paradoxal si on connaît la glorification qu'elle en fait dans son oeuvre. Mais elle dit aussi qu'il «est très possible de comprendre la politique et de réfléchir dessus sans être ce qu'on appelle un animal politique<sup>4</sup>». Elle utilise ensuite l'étymologie du mot « personne » en latin (*persona*, *per-sonare*, qui réfère au masque que les acteurs portaient sur scène et au travers duquel résonnait leur voix) pour dire qu'elle peut «s'accommoder» de l'hommage public qu'elle reçoit en ce qu'elle porte le masque de sa fonction de philosophe et que ce n'est donc pas à titre privé qu'elle l'accepte. Le philosophe aurait donc une fonction publique. Nous tâcherons donc de voir laquelle. Pour ce faire, nous étudierons le modèle qui revient sans cesse dans l'oeuvre de Arendt, Socrate. Nous tenterons de le comprendre à partir de ce que Arendt retient de lui. Encore là, nous puiserons dans différents textes datant d'époques différentes, plus particulièrement *Question de philosophie morale* (1965-1966), *Pensée et considérations morales* (1971) et le tome 1 de *La vie de l'Esprit, La pensée* (1978).

En résumé, dans notre mémoire, nous nous proposons d'éclaircir le sujet de la place du philosophe dans le monde commun, de son rôle. Nous tenterons de refaire le trajet qu'Arendt a suivi pour parvenir à ses résultats afin de mieux les comprendre. Malgré une certaine apparence d'ordre et de méthode, *La Condition de l'homme moderne* reste hermétique voire aporétique et *La vie de l'esprit* est une oeuvre complexe et très dense et qui va dans plusieurs directions. Nous pensons que ces oeuvres ne peuvent réellement être comprises que si elles sont réinsérées dans l'histoire de son auteure et l'histoire de son siècle. *La Condition de l'homme moderne* se situe après *Les Origines du Totalitarisme* et avant *La vie de l'esprit*. Cette oeuvre a été faite dans l'urgence de comprendre le phénomène concentrationnaire et avant une certaine réconciliation avec la pensée philosophique théorique. Nous nous appuierons fondamentalement sur *La Condition de l'homme moderne* pour comprendre l'importance du politique et de la dimension de pluralité chez Arendt et sur le tome 1 de *La vie de l'esprit, La pensée* pour saisir comment elle conçoit l'activité de penser.

---

<sup>4</sup>Arendt, Hannah., «Prologue» in *Responsabilité et jugement*, Paris: Payot, 2005, 316 pages. Traduction de l'anglais par Jean-Luc Fidel.

Puis, nous nous baserons sur plusieurs textes et articles épars pour comprendre les critiques qu'elle adresse à la tradition qui la précède et plus particulièrement à l'oeuvre de son professeur Martin Heidegger, envers qui – les commentateurs s'entendent presque unanimement à ce sujet – Arendt semble en constante discussion tout au long de son oeuvre.

## CHAPITRE I

### INTRODUCTION À LA PENSÉE PHILOSOPHIQUE DE HANNAH ARENDT

Il est difficile de sortir les oeuvres de philosophie de leur contexte historique et de les séparer des éléments de biographie de leurs auteurs. Bien sûr, cela n'est pas essentiel à leur compréhension, et peut même parfois jouer des tours, mais il faut reconnaître que le lecteur non-initié y trouvera des clefs de compréhension parfois bien utiles. Cela est tout particulièrement le cas pour l'oeuvre de Hannah Arendt, dont la cohérence, tant au niveau des formes que des contenus, peut être difficile à percevoir d'un premier coup d'oeil. Jusqu'en 1933, ses premiers écrits pourraient être qualifiés de «traditionnels» en philosophie (pensons à sa thèse sur Augustin, à son intérêt pour la période des Lumières et à son texte sur Rahel Varnhagen). Puis, à partir de 1942, elle se met à écrire de nombreux articles touchant des questions de politique (par exemple un texte sur l'affaire Dreyfus en 1942, de nombreux textes sur le sionisme, sur l'impérialisme, sur le communisme, etc.) Depuis la parution de sa thèse en Allemagne en 1929, il faudra attendre jusqu'en 1951 pour qu'un autre de ses livres, *The Origins of Totalitarianism*, paraisse. Celui-ci, comme son titre l'indique, est un ouvrage de philosophie politique et, en 1959, *The Human Condition* paraîtra, un ouvrage qualifié d'anthropologie philosophique. Au travers de cela, d'innombrables articles et éditoriaux seront rédigés à propos de problèmes politiques précis<sup>5</sup>. Ce n'est véritablement qu'à la fin de sa vie qu'un réel retour à la philosophie dans une forme et un contenu plus classiques semble apparaître avec ce qui sera édité sous le titre de *The Life of Mind*, traduit en français par *La Vie de l'esprit*. Comment expliquer un tel éclectisme, sinon par le fait qu'elle a été rattrapée par les événements historiques et toujours désireuse de s'y impliquer ? Bien sûr, son attirance pour la chose politique lui était peut-être naturelle – sa mère aurait été admiratrice de Rosa Luxembourg – mais peut-on vraiment nier que la Seconde Guerre mondiale et plus

---

<sup>5</sup>Pour se rendre compte de la surprenante productivité de Arendt, il faut consulter l'excellente recension des ouvrages, articles, éditoriaux de Arendt, à la fin du livre: Young-Bruehl, Elisabeth. *Hannah Arendt*. Paris: Anthropos, 1986.

particulièrement l'avènement de Hitler dans son pays d'origine l'a conduite à réagir aux événements ?

Si nous nous permettons ce détour, c'est qu'il nous semble essentiel de bien situer notre questionnement sur la place du philosophe dans le monde. Cette question se serait-elle posée à Arendt si l'Histoire n'avait pas «basculé» ? Nous ne croyons pas. Les phénomènes totalitaires du 20<sup>e</sup> siècle dont Arendt a été un témoin de première ligne sont venus ébranler ce qui allait de soi jusqu'alors. Des questions sont devenues urgentes. Son étude du totalitarisme aurait donc été en quelque sorte «commandée» par le cours de l'histoire. Nous souscrivons à l'idée avancée par Paul Ricoeur, dans sa préface de *La Condition de l'homme moderne*, selon laquelle ce livre serait en fait une sorte de réponse à son ouvrage précédent sur le totalitarisme. Après avoir décrit le fonctionnement du totalitarisme, elle tenterait de répondre à la question: «à quelles conditions un monde non concentrationnaire est-il possible»<sup>6</sup> Cette interprétation ne fait certes pas l'unanimité, mais elle a le mérite de fournir une explication quant aux intentions de ce livre et à sa problématique principale. Ce livre, derrière son apparente volonté de décrire les activités humaines, serait en fait une entreprise de réhabilitation de l'homme au sein du monde. Il serait un livre politique avant tout «au sens où il y est principalement question de déterminer les conditions de possibilité de l'être-ensemble, ces conditions n'ayant plus rien d'évident pour le penseur.»<sup>7</sup>

Nous ne pourrions donc passer sous silence, en débutant, les grands traits de l'analyse arendtienne du phénomène totalitaire. D'abord parce que cela semble un point de départ de Arendt elle-même, mais aussi parce que cela agit un peu comme le révélateur en photographie. Ensuite, nous pourrions en venir à l'explication d'un des concepts centraux de la pensée philosophique de Arendt, le monde commun.

<sup>6</sup>Arendt, Hannah. *Condition de l'homme moderne*. Paris: Calmann-Lévy, 2002, p.15.

<sup>7</sup>Poizat, Jean-Claude, *Hannah Arendt, une introduction*. Paris: La Découverte, 2003, p.69.

## 1.1 Face au totalitarisme

Une des grandes caractéristiques des systèmes totalitaires, selon Arendt, est qu'ils font, dès leur apparition, disparaître les différentes classes sociales pour les remplacer par une masse informe de personnes. Chez Arendt, le terme de masse renvoie à un ensemble de personnes qui n'ont pas d'intérêts proprement communs et qui sont plutôt indifférentes à la politique<sup>8</sup>. Les distinctions s'effacent donc entre les individus, ceux-ci ne sont plus ni reliés, ni séparés. «*La principale caractéristique de l'homme de masse n'est pas la brutalité et l'arriération, mais l'isolement et le manque de rapports sociaux normaux.*»<sup>9</sup> Elle insiste, et nous y reviendrons bientôt, sur l'importance d'avoir quelque chose entre les personnes, un «entre-deux». L'espace public, une sorte de scène où apparaissent les différents regroupements de personnes ayant des intérêts en commun, les institutions publiques, les cellules familiales, etc., agit un peu comme intermédiaire entre les individus. Arendt utilise à ce propos une métaphore très intéressante dans *La Condition de l'Homme moderne* pour expliquer cela. Elle compare cet espace public à une table autour de laquelle on ferait une séance de spiritisme. Imaginons que la table disparaisse subitement, la situation deviendra tout à coup absurde, les participants réunis tout autour n'auraient plus aucune raison d'être assis en rond, côte-à-côte de cette façon. Rien ne les réunirait plus, mais rien ne les séparerait non plus<sup>10</sup>. Dans son style imagé elle dira encore que dans l'absence d'un espace à partager qui sépare et unit à la fois, les individus *tomberaient les uns sur les autres*. C'est aussi en ce sens qu'elle en vient à parler de l'aspect totalitaire de la bureaucratie comme forme de gouvernement. En effet, la mise en place d'un système bureaucratique puissant vient gommer les différences entre les personnes, qui deviennent des rouages dans la machine, des numéros dans l'administration. À ce propos, on peut remarquer son attrait pour les écrits de Kafka qui, selon elle, savait si bien représenter les conséquences de ces formes de pouvoir sur les individus, en particulier sur leur isolement.

<sup>8</sup>Voir Arendt, Hannah. «Le totalitarisme» in *Les origines du totalitarisme*, coll. «Quarto». Paris: Gallimard, 2002, p. 611 à 838.

<sup>9</sup>Arendt, Hannah. «Une société sans classe» in *Les origines du totalitarisme*, coll. «Quarto». Paris: Gallimard, 2002, p. 626

<sup>10</sup>On retrouve cette image dans le deuxième chapitre « Le domaine public et le domaine privé».

En résumé, pour qu'un gouvernement totalitaire puisse prendre complètement les rênes du pouvoir, il doit mobiliser la masse des individus, dans une société où ils ne participent habituellement pas au pouvoir et où ils sont plutôt isolés entre eux. Puis il doit faire en sorte d'éliminer les liens à l'intérieur des groupes organisés. Ensuite, un chef assez habile, bon orateur, devra faire émerger en eux des sentiments d'indignation, de frustration, de colère envers l'ancien système, et montrer la nécessité d'un changement radical. C'est alors qu'un monde fictif, comme l'appelle Arendt, peut venir se superposer à la réalité et les règles, à l'intérieur de celui-ci, sont imposées et semblent relever d'une logique implacable. Elle remarque dans plusieurs textes la surprenante rapidité avec laquelle un système peut changer pour un autre. Elle dira d'ailleurs que c'est le mouvement qui caractérise les systèmes totalitaires et que, selon le mot de David Rousset, avec le totalitarisme, *tout devient possible*<sup>11</sup>. Et comme nous l'avons dit, tout ce qui viendra briser l'apparente cohérence de ce monde fictif sera éliminé, elle notera d'ailleurs que les purges de Staline viseront, en premier lieu, à éliminer les groupes organisés qui restaient, de façon à finir d'«atomiser» la société. Arendt rappelle que ces systèmes politiques n'auraient pas été possibles sans l'adhésion généralisée de cette masse d'individus. Toutes ces personnes n'ont pas seulement obéi aux ordres, elles les ont reconnus comme valables à l'intérieur du système qui se mettait en place. Dans *Responsabilité personnelle et régime dictatorial*, un texte de 1964, elle dit: «*Nous savons désormais que les normes et les standards moraux peuvent changer en une nuit, et qu'il ne restera que la simple habitude de tenir fermement à quelque chose.*»<sup>12</sup>

C'est ainsi que l'on pourrait expliquer que le meurtre généralisé puisse être justifié et accepté durant cette période. Elle dit aussi que, aussi rapidement que les gens ont pu s'adapter à cette nouvelle réalité, aussi rapidement ils pourront se réadapter lorsque le régime totalitaire tombera. Ils se réveilleront brusquement comme d'un mauvais rêve, et ne seront pas très enclins à revenir sur le sujet par la suite.

De ces considérations générales sur le totalitarisme, il faut surtout retenir l'importance de notions qui touchent à l'espace. Comme nous l'avons vu, ce que le

<sup>11</sup>La citation exacte est: «*Les hommes normaux ne savent pas que tout est possible.*» David Rousset, *L'univers concentrationnaire*, 1946, p.181; cité dans Arendt, Hannah. *Les origines du totalitarisme*. Coll. «Quarto», Paris: Gallimard, 2002.

<sup>12</sup>Arendt, Hannah. « Responsabilité personnelle et régime dictatorial » in *Responsabilité et jugement*, op. cit.

totalitarisme viendra ruiner en premier, c'est l'espace public, c'est le lieu que partagent les individus entre eux. Ce n'est pas un hasard si nous pouvons remarquer qu'encore aujourd'hui les libertés d'expression et d'association reconnues dans la *Déclaration universelle des droits de l'homme* sont souvent les premières victimes des dictatures qui se mettent en place et qui veulent se maintenir au pouvoir. En contrôlant l'Internet, les journaux, en empêchant les réunions d'associations de citoyens, en interdisant les manifestations, on contribue à réduire l'espace au sein duquel les citoyens peuvent échanger, partager leurs idées, leurs expériences. C'est principalement cette découverte qui conduira Arendt vers la *Condition de l'homme moderne*: une société non-totalitaire est possible si on préserve un espace public où les hommes peuvent prendre leurs places en tant qu'individus et groupes. Nous toucherons donc maintenant au concept de monde commun omniprésent dans l'oeuvre de Arendt.

## 1.2 Le concept de monde commun

*La naissance et la mort présupposent un monde (...) qui existait avant l'arrivée de l'individu et qui survivra à son départ*<sup>13</sup>.

Selon Arendt, par la naissance, nous nous insérons dans le monde, c'est-à-dire que l'individu entre dans un espace qui est plus grand que lui, qui sera le milieu de ses activités. Le monde est formé des autres hommes et des objets qu'ils fabriquent, car il est «*lié aux productions humaines, aux objets fabriqués de main d'homme, ainsi qu'aux relations qui existent entre les habitants de ce monde fait par l'homme*<sup>14</sup>». Le monde est commun entre les hommes, il «*est ce qui nous accueille à notre naissance, ce que nous laissons derrière nous en mourant*», il ne s'éteint pas en même temps que nous à notre mort, il nous survit. C'est la succession des générations qui assure la permanence du monde en le sauvant de sa ruine naturelle. Ainsi, chaque naissance apporte un renouveau et assure la durée du monde. Cela lui confère donc une sorte d'immortalité. Celle-ci provient du fait que le monde est partagé entre les hommes, qu'il paraît en public, qu'il ne reste pas du domaine privé et qu'il se transmet de génération en génération. Bien sûr, pour ce faire, l'importance de la mémoire est capitale. Par les récits des

<sup>13</sup> Arendt, Hannah. *Condition de l'homme moderne*. Paris: Calmann-Lévy, 2002, p.142.

<sup>14</sup> Arendt, Hannah. *Condition de l'homme moderne*. op. cit., p. 92.



faits et gestes passés, les nouvelles générations peuvent prendre place dans le monde et savoir qu'elles entrent dans un espace plus grand qu'elles-mêmes.

Le monde est donc ce qu'il y a de commun entre les hommes. Il est l'espace politique des hommes. Il est le lieu qui accueille et permet en même temps l'action des hommes, laquelle est révélatrice de ce qu'ils sont. Le monde est en quelque sorte le berceau de la première et de la seconde naissance des hommes: de leur apparition physique et de la révélation de ce qu'ils sont par leurs paroles et leurs actes. Par conséquent, la naissance s'inscrit d'emblée dans la pluralité qui est la condition de l'action car celle-ci est *«la seule activité qui mette directement en rapport les hommes»<sup>15</sup>* et, selon ses propres mots, la pluralité est aussi la condition *per quam* (et non seulement *sine qua non*) de toute vie politique. Ainsi ce n'est pas l'homme lui-même qui peut être qualifié d'animal politique au sens où cette dimension ferait partie de sa nature, mais ce sont les hommes, dans les rapports qu'ils établissent entre eux qui sont politiques.

L'essai *Qu'est-ce que la liberté* résume à merveille ce propos. Elle y identifie la faculté de l'homme de commencer, d'initier à la liberté. En reprenant à son compte la pensée de saint Augustin elle déclare que *«Dieu a créé l'homme dans le but d'introduire dans le monde la faculté de commencer: la liberté»<sup>16</sup>* Comme nous l'avons vu, la natalité est identifiable à la liberté puisqu'elle est le commencement, l'*initium*. Si on se place du point de vue du monde et non pas de l'agent – pour reprendre ses termes – l'acte est un miracle, quelque chose de totalement inattendu, comme l'est la naissance d'un nouvel être qui viendra prendre une place dans le monde. Mais il ne s'y insérera pas sans déranger les choses établies d'une certaine façon autour de lui car il est porteur de nouveauté. Chaque naissance, chaque acte fait par les hommes provoque une remise en question du monde ou du moins d'un pan de celui-ci. C'est ce qui fait que les tentatives de construire des bases solides aux communautés humaines, par les institutions et les lois par exemple, garderont toujours une certaine fragilité impossible à résorber. Par conséquent, la solidité du monde ne sera toujours qu'au mieux apparente car...

<sup>15</sup> Arendt, Hannah. *Condition de l'homme moderne. op. cit.*, p. 42.

<sup>16</sup> Arendt, Hannah. « Qu'est-ce que la liberté? » in *La crise de la culture, huit exercices de pensée politique*. Coll. «Folio essais», no 113 Paris: Gallimard, 1989, p.217.

*Le monde commence et s'éteint avec les apparitions, il est un intervalle, de temps et d'espace, il est toujours «inter homines esse», apparaître parmi les hommes, et mourir «inter homines esse desinere», cesser d'être parmi les hommes, disparaître<sup>17</sup>.*

Mais l'instauration d'un réseau de relations dans l'espace qu'est le monde permet d'assurer une certaine mémoire des actions des hommes, un peu de durée dans ce qu'elle nomme «la fragilité des affaires humaines». L'action posée ne prend son sens, n'a sa portée que si elle est racontée, narrée, alors elle devient publique<sup>18</sup>. Il faut ici remarquer que le terme «public» a deux sens: dans le sens où nous l'employons ici, il signifie apparaître en public (au sens de publicité), mais il peut aussi désigner le monde lui-même, car celui-ci est toujours public. On peut donc dire que «monde commun» et «espace public» ont la même signification et dans notre travail nous utiliserons soit l'un soit l'autre sans distinction.

Comme nous l'avons vu, le totalitarisme est un perpétuel danger dans l'histoire. Nous avons vu brièvement les conditions par lesquelles cela peut advenir, mais la principale est que le totalitarisme détruit le monde, l'espace qu'il y a entre les hommes. Il le referme, jusqu'à ce que les hommes étouffent, pourrait-on dire. C'est la destruction de l'espace où les individus peuvent apparaître, se montrer aux autres, montrer leurs réalisations, qui permet le totalitarisme, car si les gens ne peuvent montrer ce qui les distingue entre eux, ils deviennent de simples rouages interchangeables dans une grande machine. De plus, en détruisant le monde, l'espace d'apparence des hommes, cela détruit aussi la possibilité d'initier des choses nouvelles, la liberté des hommes, ce qui tient ouvert l'être-ensemble des hommes. En reprenant une expression de Nietzsche, Arendt dira que la tâche de sa philosophie politique sera de faire *reverdir des îlots d'humanité dans le désert du monde contemporain*. Les idées de pluralité et de monde commun seront donc centrales dans la pensée de Arendt.

Nous disions précédemment que la *Condition de l'homme moderne* se situe dans le champ de l'anthropologie philosophique. Arendt déclare qu'elle ne cherche en aucun cas à

---

<sup>17</sup>Tassin, Étienne. *Le trésor perdu, Hannah Arendt l'intelligence de l'action politique*. Paris: éditions Payot & Rivages, 1999, p. 333.

<sup>18</sup>Jean-Claude Eslin donne une bonne introduction à l'importance de la vie publique pour Arendt dans: Eslin, Jean-Claude. *Hannah Arendt, l'obligée du monde*. Paris: Michalon éditions, 1996, 124 pages.

découvrir ce que pourrait être la nature humaine, qui selon elle ne pourrait être définie que par Dieu, mais bien plutôt la condition humaine où les conditions qui régissent l'homme. Il n'y a pas selon Arendt des caractéristiques idéales et intemporelles qui définiraient l'homme, et même s'il y en avait, cela n'est pas son propos. Notre humanité se révèle plus que tout dans nos activités, dans les modalités de l'agir. Dans son étude de la *vita activa*<sup>19</sup>, elle dégagera trois modalités fondamentales : l'activité du travail qui est liée à la condition de la vie elle-même au sens biologique, celle de la production d'oeuvres qui est liée à la mondanité, notre appartenance-au-monde, et finalement celle de l'action qui est liée à la condition de pluralité. Selon elle, la vie humaine en tant qu'activité est toujours située dans un monde d'hommes et d'objets, cela est une sorte de condition de possibilité car sans cela, ce que nous faisons n'aurait aucun sens. Arendt se propose donc de «penser ce que nous faisons<sup>20</sup>» en situant toujours cela dans le cadre d'un monde commun. Dans cet ouvrage, on peut aussi aisément remarquer ses abondantes références à l'histoire et plus particulièrement à l'Antiquité grecque et romaine. Elle explique ce recours dans son prologue en disant qu'il est nécessaire pour accomplir la tâche qu'elle s'est donnée de rechercher les conditions humaines en général. Elle veut passer par-dessus ce qu'elle appelle «l'aliénation du monde moderne» pour retrouver les traits originels de l'homme et il semble que ce soit principalement dans la pensée grecque et latine qu'elle tentera de les retrouver<sup>21</sup>.

En bref, Arendt fait remarquer que dans la pensée grecque antique le lieu de l'association naturelle des hommes entre eux est le foyer domestique (*oikia*). Dans celui-ci règne une forte autorité, un pouvoir du chef de la famille. Nous ne sommes donc pas en présence d'un lieu marqué par l'égalité des pairs. De forts liens de nécessité unissent les membres de cette sphère privée. D'un autre côté, la fondation des *polis*, des Cités, viendra superposer à la sphère privée une nouvelle dimension de la vie de l'homme, son *bios politikos*, son appartenance à la sphère publique. Dans cette sphère, au lieu des nécessités, apparaît la liberté. Il faut comprendre cela dans le sens où on est libre parce qu'on échappe aux inégalités du pouvoir du foyer familial. Il y a donc deux dimensions à l'existence, ce qui nous est

<sup>19</sup>C'est comme cela qu'elle décrira son entreprise dans la *Condition de l'homme moderne*.

<sup>20</sup>On retrouve cela dans le prologue, Arendt, Hannah. *Condition de l'homme moderne. op. cit.*, p.38.

<sup>21</sup>Nous ne croyons pas que ce soit le lieu, dans notre travail, de critiquer ce penchant de l'auteure. À ce stade, nous ne désirons que retracer les grandes lignes de la pensée arendtienne pour mieux situer notre problématique principale.

propre, particulier (*idion*) et ce qui est commun (*koinon*). Ici, l'idée de la *philia* aristotélicienne semble très importante pour Arendt. La *philia* (amitié), et non simplement la justice, les institutions ou les lois, est le lien qui unit les citoyens entre eux à l'intérieur des communautés politiques qu'ils partagent. Dans l'*Éthique à Nicomaque*, on peut lire que les communautés ne sont pas, en premier lieu, composées d'égaux, mais de gens très différents et inégaux. C'est l'*isosthenia* (que l'on pourrait traduire par l'égalisation politique) qui fait émerger les communautés, et cela se passe par la naissance d'amitié et de sincérité entre les gens. Sans l'amitié, une *polis* ne peut pas naître et se maintenir. Cette volonté de vivre ensemble dans un certain respect des autres est la condition même de l'existence de la *polis*. La *philia* selon Arendt est la volonté de comprendre ou de tenter de comprendre comment les choses, comment le monde apparaît à l'autre, dans quelles perspectives il le conçoit. On peut dire que ce concept pourrait conduire au thème de la «mentalité élargie» de Kant auquel Arendt était attachée. Il s'agit donc de reconnaître et de vouloir apprécier la richesse de la diversité des gens qui peuplent le monde.

Dans le monde commun, la sphère publique, les gens sont différents entre eux, mais égaux ne signifie pas identiques. Au contraire, Arendt insiste sur l'importance, dans le monde commun, de se distinguer des autres, de montrer ce qu'on a d'irremplaçable, de particulier. On peut voir apparaître ici la vertu de l'excellence: *areté* en grec ou *virtus* en latin. En pratiquant cette vertu, on tente de devenir une sorte de héros, soit par la parole (*lexis*), soit par les actes (*praxis*). Arendt soulignera qu'au fil du temps dans la Cité, la première dimension prendra de plus en plus d'importance, mais cela n'est pas notre propos. En d'autres mots, il s'agit de la volonté de s'immortaliser, de prendre une place dans la mémoire afin que les générations futures se souviennent de ce que nous avons fait.

Pour bien comprendre ce point, il faut revenir à la distinction entre immortalité et éternité qu'elle opère dans son premier chapitre de *La condition humaine*. Elle rappelle que les Grecs appelaient le genre humain les mortels (en comparaison avec les Dieux), mais en produisant des oeuvres, des exploits, des paroles, nous pouvons tendre vers une certaine immortalité. La mortalité c'est cela: une vie qui va d'un point *a* à un point *b*, en ligne droite, dans un univers qui nous semble immortel par son caractère cyclique, cyclique au sens de la succession des naissances et des morts dans le monde. À ce point, la distinction entre l'éternel

et l'immortalité, que Arendt introduit dès les premières pages de son livre, semble incontournable. L'expérience de l'éternel ne peut donner lieu à aucune activité et ne peut rien produire, alors que celle de la tentative de s'immortaliser, de produire de grandes oeuvres, d'accomplir de grandes actions, engendre elle, bien sûr, des activités. De plus, l'expérience de l'éternel ne semble que pouvoir se faire seul, détaché du monde humain, alors que celle de l'immortalité doit toujours se faire au sein du monde, car cela exige la présence des autres. Arendt associe à Platon le crédit de la découverte de l'importance de la contemplation de l'éternel en philosophie et nous reviendrons sur les conséquences de cette position dans le prochain chapitre.

En résumé, le monde voit sans cesse apparaître et disparaître des individus qui lors de leur existence se révéleront comme des «*entités uniques irremplaçables*» en raison des actes qu'ils poseront et des paroles qu'ils prononceront dans la sphère publique. Le monde est un espace que nous partageons avec nos semblables, et il transcende en quelque sorte nos vies individuelles car il était là avant nous et il sera là après nous. En raison de cela, c'est un peu lui qui nous permet de garder en mémoire les faits de notre passé en tant que nous sommes une humanité. En terminant, nous avons vu apparaître une distinction essentielle entre éternité et immortalité. Au travers de cette distinction, nous avons vu naître l'idée que la philosophie, au moins chez Platon, serait une contemplation de l'éternel et que cela commanderait de sortir du monde et ne produirait pas d'activité au sens entendu par la *vita activa*. C'est donc l'apparition de l'idée de *vita contemplativa* qui se distingue de celle de *vita activa*. Tout est maintenant en place pour passer à la question de la place du philosophe dans le monde: en fait-il toujours partie ou doit-il s'en libérer ?

## CHAPITRE II

### LA DÉCONSTRUCTION DE LA PLACE TRADITIONNELLE DU PHILOSOPHE DANS LE MONDE

*Nous qui souhaitons honorer les penseurs, même si notre propre résidence se trouve au sein du monde, ne pouvons guère manquer de trouver frappant et peut-être exaspérant que Platon et Heidegger, lorsqu'ils entrèrent dans les affaires humaines, se tournèrent vers des tyrans et des Führer. Cela devrait être imputé non pas simplement aux circonstances des époques et encore moins à une préformation du caractère, mais plutôt à ce que les Français appellent déformation professionnelle. Car l'attrait pour la tyrannique peut être démontré chez beaucoup de grands penseurs (Kant est la grande exception). Et si cette tendance n'est pas démontrable dans ce qu'ils firent, c'est seulement parce que très peu d'entre eux étaient prêts, par delà la « faculté de s'étonner de ce qui est simple », à « accepter cet étonnement comme leur demeure ».<sup>22</sup>*

#### 2.1 L'histoire de la supériorité de la *vita contemplativa* sur la *vita activa*

Comme nous l'avons vu dans l'introduction, les événements de la Seconde Guerre mondiale furent déterminants pour Hannah Arendt. Cela provoqua une sorte de rupture chez elle. Après ces événements, la tradition qui lui était pourtant si familière, devait être repensée. Ce qui allait de soi pour elle devenait tout d'un coup une menace. L'éducation philosophique traditionnelle qu'elle avait reçue avait été invoquée pour justifier l'exclusion, la supériorité d'une classe sur une autre, l'élévation d'un peuple au rang d'élu de l'Histoire universelle, dépositaire d'un savoir absolu et qui doit remplir « sa mission historique<sup>23</sup> »... Comment cela

<sup>22</sup>Arendt, Hannah. « Martin Heidegger a quatre-vingt ans » in *Vies politiques*. Coll. « Tel », no 112. Paris: Gallimard, 1986, p. 320.

<sup>23</sup>Heidegger, M. *L'auto-affirmation de l'Université Allemande*. Coll. « Ter ». Paris: Édition Mauvezin, 1982, 22 pages. Traduction de l'allemand par Gerard Granel. À ce propos, il est intéressant de relire ce discours tenu pour la prise en charge officielle du rectorat de l'Université de Fribourg-en-Brisgau en 1933 particulièrement lorsqu'il parle de la troisième obligation de la communauté étudiante qui est celle qui « la lie à la mission spirituelle du peuple allemand ». À ce moment il reprend la distinction de Platon dans *La République*: « De lui-même et pour lui-même, il (le peuple allemand) exige chez ses guides et gardiens la clarté la plus dure du savoir le plus haut, le plus vaste et le plus riche. » La communauté étudiante se met alors au « service du savoir » le troisième service, selon Heidegger, après

avait-il été possible ? À ce stade, nous pouvons au moins dire qu'il fallait être parvenu à une conception bien particulière de la place du philosophe dans le monde commun pour aboutir à de tels excès. C'est ce que Arendt étudiera et nous prendrons appui sur ses critiques pour ensuite voir, dans le troisième chapitre, comment elle conçoit une philosophie qui ne tendrait pas vers le tyrannique.

Il semble qu'elle fasse alors la distinction entre deux conceptions différentes de la place que devrait occuper le philosophe: soit le retrait de celui-ci, son absence de participation dans les activités humaines, soit au contraire sa participation comme conseiller privilégié du chef politique. Dans les deux cas, on peut observer une attitude de supériorité de la *vita contemplativa* sur la *vita activa*. Elle peut se détacher des affaires humaines, mais elle peut aussi en prendre le contrôle. Cette ambiguïté apparaît comme très révélatrice pour Arendt qui ira jusqu'à dire qu'en regardant l'histoire de la philosophie, on pourrait en venir à penser que l'attrait pour le totalitarisme serait une sorte de «déformation professionnelle» de la philosophie. Au delà des éléments provocateurs de cette petite phrase, il convient d'étudier en profondeur ce qui retenait l'attention de Arendt et la portée de sa critique.

En effet, pour Arendt – et cela est particulièrement évident la *Condition de l'homme moderne* – l'attitude de supériorité de la *vita contemplativa* sur la *vita activa* prend profondément racine dans l'histoire de la philosophie et est déterminante. Comme nous l'avons vu brièvement un peu plus haut, c'est dans la distinction entre immortalité et éternité que semble se jouer la sortie hors de la Cité. Arendt considère que c'est principalement avec Platon que le philosophe se met à être attiré plus par la contemplation de l'éternel que par la quête d'immortalisation au sein de la *polis*. Pour Platon, le monde humain appartiendrait plus au domaine du corruptible, du fragile, par opposition à ce qui peut être l'objet d'une connaissance certaine, objet de l'activité philosophique par excellence: la contemplation.

---

le service du travail et le service militaire. «C'est cette science que nous visons lorsque nous définissons l'essence de l'université allemande comme la haute école qui, à partir de la science et à travers la science éduque et élève les guides et gardiens du peuple allemand.» Le danger devient réel lorsqu'il mentionne qu'on ne trouvera la puissance que si les trois services «se rassemblent originellement en une seule force marquante» et qu'il dit que «Toutes les capacités de volonté et de pensée, toutes les forces du cœur et toutes les aptitudes de la chair, doivent se déployer par le combat (*Kampf*), se renforcer dans le combat et se conserver en tant que combat.»

*Fuir la fragilité des affaires humaines pour se réfugier dans la solidité du calme et de l'ordre [...] découvrir les fondements théoriques et les moyens pratiques d'une évasion définitive de la politique.*<sup>24</sup>

Arendt nous dit qu'avec Platon ce qui était réuni dans la figure de Socrate – une activité politique et une vie contemplative imbriquées l'une dans l'autre – devient deux choses bien distinctes et petit à petit incompatibles, vision radicalisée et solutionnée dans l'asservissement total de l'une à l'autre au Moyen-Âge. Plus précisément, au fil du temps, la non-activité, (politique d'abord, générale ensuite), est devenue une condition de possibilité de l'activité philosophique et en est venue à définir ce que doit être un philosophe. En examinant les différentes acceptions du terme dans l'histoire de la philosophie pour y confronter sa propre définition, Arendt se rend compte que toute la tradition philosophique a défini la *vita activa* par rapport à la *vita contemplativa*. Cette dichotomie est significative puisqu'elle suppose deux figures du penseur, celui qui, non professionnel est un citoyen comme un autre au sein de la cité, et celui qui doit s'en soustraire pour pouvoir accomplir pleinement le mode de vie philosophique: la contemplation. Arendt va montrer dans *La Condition de l'homme moderne* comment, depuis le procès de Socrate, la tradition en consacrant la contemplation comme activité philosophique par excellence – dont le corrélat est le discrédit total de la *vita activa* comme de toute forme d'activité – a déterminé la figure du philosophe professionnel.

Afin de bien comprendre sa réflexion, nous referons le chemin qu'elle suit dans la lecture de ce qu'elle appelle la tradition. Nous débuterons avec ce que Arendt identifie comme les origines c'est à dire l'Antiquité gréco-latine et la philosophie médiévale chrétienne. Puis nous verrons ce qu'elle considère comme l'aboutissement de cette tradition, les réflexions de Heidegger au temps où elle était une de ses étudiantes, c'est-à-dire lors de la rédaction de *Sein und Zeit*.

*Un survol de la tradition antique et médiévale*

---

<sup>24</sup>Arendt, Hannah, *Qu'est-ce que la politique?* Paris: Éditions du Seuil, 1995.



Depuis le début de ce travail, nous avons croisé déjà plusieurs fois le terme *vita activa*. Celui-ci, chez Arendt, semble être la traduction médiévale du terme aristotélicien *bios politikos*. Le *Bios* chez Aristote est un mode de vie qu'on peut choisir en toute liberté, indépendamment de l'obligation de subvenir à ses besoins. Les trois *bioi* sont la vie de plaisir, la vie politique et la vie philosophique contemplative, des activités spécifiquement humaines en ce qu'elles relèvent du culte du beau, et non de l'utile et du nécessaire. Mais pour Aristote ces modes de vie ne devaient pas être strictement séparés:

*L'homme parfait doit être à la fois contemplatif et pratique [...] l'homme pratique est celui qui recherche en vue de l'action [...] comment il convient de vivre, d'élever ses enfants, de gouverner la cité et de faire des lois.*<sup>25</sup>

*Bios politikos* est l'activité politique, celle du citoyen libre dans ses mouvements et dans ses choix. C'est l'unique sphère régissant les affaires humaines. Le travail et l'œuvre, chez Aristote, ne sont pas politiques car ils font partie des obligations humaines. Selon cette lecture, la *vita activa*, entendue comme *bios politikos* ne relevait que de l'action, la praxis, excluant d'emblée l'œuvre et le travail. C'est ce qui semblait paradoxal à Arendt et la mena à examiner une autre acception du terme *vita activa*: l'*askholia* (non-repos).

Le terme *skholé* désigne, d'abord, pour les Grecs, l'exemption de travail qui permettait de se consacrer aux activités politiques de la cité, et non seulement, comme nous le verrons immédiatement, le repos. Les philosophes la transformèrent en un privilège d'affranchissement des affaires publiques se permettant ainsi d'exercer l'activité philosophique, la contemplation, sans obligation sociale. Les chrétiens généralisèrent ce privilège et le transformèrent en droit.

Avec le temps, le terme *skholia* en vint à désigner, plus généralement, le repos de la contemplation. Selon l'interprétation qu'Arendt fait de Platon, déjà chez lui, la supériorité de la contemplation était présente:

---

<sup>25</sup> Baumgartner, Charles. «Contemplation», in *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*. Paris: Beauchesne, tome II, 1953, p.1725.

*[...] non seulement la réorganisation utopique de la polis y est toute entière dirigée par la pensée du philosophe, mais elle n'a d'autres buts que de rendre possible le mode de vie philosophique.<sup>26</sup>*

Chez Aristote, la distinction repos et non-repos produit une supériorité de la contemplation car, malgré la nécessaire complémentarité entre le contemplatif et le pratique dont nous avons fait état avec le terme *bios politikos*, pour le Stagirite, «*toute activité, voir la plus purement intellectuelle, doit culminer dans le repos absolu de la contemplation*<sup>27</sup>». Telle est la lecture que fait Arendt de l'éthique aristotélicienne.

Dans le christianisme, la vie active, regroupant cette fois le travail, l'œuvre et l'action, a été abaissée au rang de fardeau terrestre. Elle était toutefois nécessaire en ce qu'elle comblait les besoins du corps. Les affaires humaines, les besoins du corps et toute autre activité dans le monde, n'ont désormais de l'importance qu'en ce qu'elles permettent la vie contemplative. C'est donc cette conception qui consacre la suprématie de la *vita contemplativa* sur la *vita activa*. Avec cette supériorité, l'importance des distinctions au sein de la *vita activa* s'efface.

*Du point de vue de la contemplation, peu importe ce qui trouble le repos nécessaire, du moment que ce repos est troublé.<sup>28</sup>*

### *La conception de Heidegger*

Dans l'analytique existentielle présente dans *Sein und Zeit* de Heidegger, le Dasein est toujours plongé dans le monde, son être est constitué de l'«être-au-monde». Le monde est un existentiel. Cela signifie qu'il est un caractère du Dasein lui-même, par opposition aux propriétés qui déterminent les différents étants présents dans la réalité qui sont alors appelées

<sup>26</sup> Arendt, Hannah. *Condition de l'homme moderne*. Paris: Calmann-Lévy, 1983, p. 49.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 51.

des catégories<sup>29</sup>. Ces étants sont qualifiés de «sous-la-main» (*Vorhandenheit*) au sens où ils gisent là-devant nous, où ils sont simple-présence. Lorsque ces choses deviennent pour nous des instruments, lorsqu'elles prennent une signification dans nos vies comme outils; elles sont alors qualifiées de «à-portée-de-la-main» (*Zuhandenheit*). Le monde est la condition pour que les choses individuelles apparaissent au Dasein, mais il n'y a pas de monde s'il n'y a pas de Dasein car, comme nous l'avons dit, le monde est un caractère du Dasein.

Au troisième chapitre de la première section, «*La mondanéité du monde*», Heidegger dégage 4 significations au concept de monde (§14<sup>30</sup>):

- Il peut être un concept ontique en tant qu'il serait la totalité des étants sous-la-main.
- Il peut être ontologique en étant l'être de cette totalité d'étants nommée au point précédent.
- Il peut être ontique et pré-ontologique en prenant le sens de là où vit le Dasein. Il peut alors être public, ambiant, etc.
- Enfin, il peut être un concept ontologico-existential se référant à ce qui constitue le monde comme tel, mais nous préférons alors parler de «mondanéité».

En général, Heidegger utilisera le terme «monde» dans le troisième des sens énoncés, c'est-à-dire pour désigner le lieu dans lequel évolue le Dasein, le «là» de son existence.

Lorsque nous disions que le monde est la condition pour que les choses apparaissent au Dasein, qu'il est ce qui rend possible les étants intramondains (à l'intérieur du monde), nous voulons dire que le Dasein ne peut rencontrer les différents étants individuels que dans la mesure où ils appartiennent au monde. C'est que sinon les étants sont dénués de sens pour le Dasein. Le monde agit comme horizon pour la compréhension du Dasein. Il trace une ligne lointaine qui délimite une frontière au-delà de laquelle c'est le néant, le vide. Le cercle herméneutique qui illustre la compréhension (*Verstehen*) permet de mieux comprendre la

<sup>29</sup> Pour une introduction plus en profondeur voir: Vattimo, Gianni. *Introduction à Heidegger*. Paris: Les éditions du Cerf, 1985.

<sup>30</sup> Tous les paragraphes ainsi notés réfèrent aux paragraphes correspondants dans: Heidegger, Martin. *Être et temps*. Paris: Authentica, 1985. Traduction de l'allemand par Emmanuel Martineau.

structure de ce que nous tentons d'expliquer. Le Dasein a toujours une pré-compréhension originaire, une totalité de significations (c'est-à-dire le monde) avant de rencontrer les choses particulières. La compréhension est l'articulation de l'ensemble de ce phénomène.

Le monde, en tant que totalité des significations, est donc ce qui permet d'extraire les significations particulières des étants sous-la-main, il est l'horizon permettant la compréhension. Le Dasein n'est donc jamais une *tabula rasa*, il a toujours une pré-compréhension originaire avant de rencontrer les choses particulières et de leur donner un sens. Les paragraphes 19 à 21 de *Être et temps* sont d'ailleurs consacrés à dissocier l'analyse heideggérienne de la mondanéité de l'interprétation cartésienne du monde, qui, selon Heidegger, isole l'*ego cogito* (le Dasein) de la *res extensa* (le monde) et ce, par conséquent, bloque l'accès aux phénomènes.

Nous avons montré que le monde était une totalité des significations des étants intramondains et qu'il ne pouvait être indépendant du Dasein en ce sens qu'il est un caractère de celui-ci. Nous avons aussi montré que le monde est composé des étants sous-la-main et à-portée-de-la-main, lorsqu'ils deviennent utilitaires pour le Dasein. Mais de quelle façon, par quel mode le Dasein appréhende-t-il ces étants ? En d'autres mots, comment agit l'être-au-monde du Dasein ? Heidegger nous dit que c'est par la préoccupation (*Besorgen*) (§15). Ce terme traduit le concept grec de *praxis* que nous avons déjà vu, mais dans une traduction différente, non-heideggérienne. La préoccupation (praxis) est donc le mode par lequel le Dasein appréhende le monde. Il suppose une familiarité avec ce dernier en tant qu'il s'ouvre au Dasein. Lorsque la préoccupation se tourne vers les différents outils qui nous servent, vers les renvois de significations des étants à-portée-de-la-main, elle devient «circonspection» (*Umsicht*).

Mais le monde n'est pas seulement composé des étants à-portée-de-la main, des choses dont on se sert, il est aussi formé des autres êtres humains, des autres Dasein avec lesquels nous entretenons des relations. Le monde du Dasein est donc aussi monde commun. L'«être-au-monde» du Dasein est «être-avec les autres». Un Dasein n'est jamais seul. En fait, Heidegger affirme que la possibilité même qu'un Dasein soit seul est la preuve de son «être-avec» (§26), la solitude étant une sorte de privation. Il déclare que le mode premier du Dasein

est d'être en relation avec les autres et que c'est par la suite que nous pouvons en arriver à être seul par instant. Le monde est donc toujours partagé, on co-existe avec les autres dans le monde.

*Sur la base de ce caractère d'avec propre à l'être-dans-le-monde, le monde est à chaque fois toujours déjà celui que je partage avec les autres. Le monde du Dasein est un monde commun. L'être-à est être-avec avec les autres. L'être-en-soi intramondain de ceux-ci est être-Là-avec. (§26)*

Mais comment le Dasein entre-t-il en relation avec les autres? Comment s'ouvre-t-il au monde commun? Nous avons vu précédemment que c'est par la préoccupation (praxis) que le Dasein se rapporte au monde en général et par la circon-spection qu'il s'ouvre aux étants à-portée-de-la-main. Pour ce qui est du rapport aux autres, Heidegger nous dit que la préoccupation se fait alors «sollicitude» (*Fürsorge*). Celle-ci est aussi, au même titre que la préoccupation ou la circon-spection, un existentiel, une constitution d'être du Dasein. C'est de cette façon que se font les rapports de Dasein à Dasein au sein du monde commun. Chaque Dasein, qui est toujours le sien propre, s'ouvre aux autres par la sollicitude en se projetant sur les autres. La «sienneté» de chaque Dasein (le fait que chaque Dasein soit toujours le sien propre) pose donc quelques problèmes, induit des limites à la possibilité de comprendre parfaitement les autres, à être empathique. Difficultés sur lesquelles se sont penchés la plupart des chercheurs en sciences sociales dans le courant du 20<sup>e</sup> siècle<sup>31</sup>. Au sein du monde commun, le Dasein se «fond»-il dans les autres, s'écarte-t-il d'eux, quel est son comportement ou attitude ? Que sont ces «autres» et comment le Dasein se comporte-t-il avec eux?

---

<sup>31</sup> Le problème dit de l'«intersubjectivité» a été discuté entre autres, dans la postérité de Heidegger, par A. Schutz..

## 2.2 Les impasses du modèle traditionnel.

*[...] La philosophie de Heidegger est la première à être, sans le moindre compromis, absolument intramondaine. L'être de l'homme est défini comme être-dans-le-monde [...].*<sup>32</sup>

Assez paradoxalement, l'une des influences fondamentales de Heidegger sur Arendt est l'importance du concept de «monde». Lorsque Arendt reconnaîtra, bien plus tard, que l'ontologie fondamentale de Heidegger avait éveillé chez elle «*un ensemble de problèmes d'importance immédiate et urgente*»<sup>33</sup> c'est, entre autres choses, à tout ce qui touche la réflexion de Heidegger sur la quotidienneté du Dasein à quoi elle pensait. Cependant, si elle reconnaît que la formation qu'elle avait eue avec Heidegger avait marqué sa propre réflexion – peut-être même pourrions-nous avancer que ce serait chez Heidegger qu'elle aurait puisé son concept central de monde commun – nous verrons que ce point commun ne les conduira pas aux mêmes réflexions quant à la place du philosophe dans le monde. En fait, plus nous avancerons, plus les oppositions se radicaliseront. Et comme nous le disions précédemment, Arendt voit Heidegger comme l'aboutissement d'une tradition philosophique dominante. Lorsqu'elle critique Heidegger, on peut dire que c'est en fait toute la tradition qu'elle critique du même coup.

Comme nous le disions, Heidegger, s'inscrit parfaitement dans le courant de la tradition métaphysique de hiérarchisation des activités humaines qui place la contemplation et l'activité philosophique au sommet de toutes les autres activités. Dans celle-ci, le *bios theôrêtikos*, la forme de vie contemplative, se sépare de la *praxis* et les deux dimensions deviennent presque irréconciliables. L'activité politique faisant partie de la *praxis* se sépare donc de l'activité contemplative et est dévalorisée. Cela se révèle particulièrement chez Platon qui rapproche même, à plusieurs reprises, l'activité politique de celle de l'artisan, des *technitès*<sup>34</sup>. L'activité politique se fait alors *poiësis*, production.

<sup>32</sup> Arendt, Hannah. *Qu'est-ce que la philosophie de l'existence?* Paris: Rivages poches, 2002, p.59.

<sup>33</sup> Citation tirée de: Taminiaux, Jacques. *La fille de Thrace et le penseur professionnel*. Paris: Payot, 1992, p.22.

Arendt reproche à Heidegger de faire de la philosophie «le mode existentiel éminent du *Dasein*», de réaffirmer la traditionnelle supériorité du *bios théorétikos*.

*[...] la vieille hostilité du philosophe envers la polis n'apparaît que trop dans l'opposition catégorique du «on» (l'opinion publique dans son sens le plus large) et du moi, opposition pour laquelle la réalité publique ne sert qu'à cacher les vraies réalités et à empêcher la révélation de la vérité.<sup>34</sup>*

Dans *Être et temps*, en effet, nous pouvons lire que le *Dasein* peut exister sur deux modes concrets fondamentaux, soit selon le « on » (*das Man*) [§27] et alors il se dérobe aux possibilités de l'existence, aux choix (il est une fuite devant la mort), soit selon l'authenticité ou «résolution» (*Entschlossenheit*), qui consiste à exister selon ses propres possibilités [§60] en prenant des décisions qui nous lient à l'avenir. C'est la façon dont se réalise notre être qui décidera de l'authenticité ou de l'inauthenticité du *Dasein*.

Le plus souvent, le *Dasein* se tient dans la «quotidienneté», dans ce que Heidegger nomme le «On». Il s'agit d'un mode d'être du *Dasein*, d'une façon d'être. Dans celui-ci «[...] les autres sont bien plutôt ceux dont le plus souvent l'on ne se distingue pas soi-même, parmi lesquels l'on est soi-même aussi.» (§26) Il utilise le terme «inauthenticité» pour qualifier cette façon d'être qui est la plus communément répandue au sein du monde. Il semble que l'existence du *Dasein* soit toujours originairement inauthentique car dès la naissance, le *Dasein* est plongé dans le monde du «on», il y est «jeté». Il commence à comprendre ce qui l'entoure, le monde, en se basant sur l'opinion des autres, du «on», il est dans le bavardage, la curiosité, l'ambiguïté. Le plus souvent, il restera dans ce mode d'être toute sa vie. Alors, le *Dasein* se réalisera de façon impropre, il sera aliéné dans l'agitation, la précipitation. Il sera incapable de s'ouvrir véritablement à ce qui l'entoure, aux choses et aux autres. Il se produira inévitablement un nivellement de ses possibilités d'être, il deviendra incapable d'agir en assumant toutes les responsabilités qui lui incombent. Dans le «on», «*Chacun est l'autre et nul n'est lui-même.*» (§27) Mais le *Dasein* peut se sortir de ce mode d'être inauthentique.

<sup>34</sup> Tassin, Étienne. *Le trésor perdu, Hannah Arendt l'intelligence de l'action politique*. Paris: Éditions Payot & Rivages, 1999, p.39-40.

<sup>35</sup> Arendt, Hannah. 1987. «L'intérêt pour la politique dans la pensée philosophique européenne récente». *Les cahiers de philosophie*. Lille, no 4: p. 7-28.

Dans le mode d'être de l'«authenticité» (*Eigentlichkeit*), le Dasein se choisit lui-même et réalise ses possibilités en dépassant la réalité. C'est dans ce sens que Heidegger conçoit l'existence. Le sens même du concept d'exister (*ek-sistere* comme se-tenir droit devant le monde) réside dans son «pouvoir-être» dans ses possibilités et donc ses choix, ses décisions. Lorsqu'il est «authentique», le Dasein s'approprie les choses en se rapportant directement à elles. Cette véritable connaissance des choses implique une part de responsabilité. C'est cette structure que Heidegger nomme le «souci» (*Sorge*). Le souci est une compréhension du Dasein de ce qui le constitue fondamentalement dans sa structure, dans ses limites. Il prend conscience principalement de sa facticité (le fait qu'il soit jeté dans le monde parmi les autres étants et qu'il ait irrémédiablement une fin), de son existentialité (le fait de pouvoir se projeter dans ses possibilités) et de son être-déchu (le fait d'être toujours de prime abord dans l'inauthenticité du «on»).

Mais qu'est-ce qui amène le Dasein à passer d'une existence inauthentique à une existence authentique ? Selon Heidegger ce serait l'angoisse. Celle-ci permet au Dasein d'être placé devant sa possibilité originelle d'être. L'angoisse se développe d'abord devant le monde, au contact de lui elle ouvre l'«être-au-monde» du Dasein à sa compréhension de lui-même. Il éprouve par cela le néant de son être. Il anticipe sa propre mort et effectue un retour-compréhensif sur lui-même, ce qu'il l'amène à comprendre la structure de son être et donc à éprouver le souci (*Sorge*). Dans l'angoisse, «*l'être du Dasein se dévoile comme souci.*» (§39) Heidegger qualifie l'angoisse d'«affection fondamentale».

Nous remarquons finalement que le monde chez Heidegger comporte évidemment une dimension spatiale en tant que lieu dans lequel évolue le Dasein, mais aussi et de façon extrêmement importante, une dimension temporelle. Dans l'angoisse, dans l'anticipation de sa propre mort, le Dasein entrevoit sa fin. Alors il perçoit en soi-même le temps qui lui reste à vivre et celui qui est passé. Il se situe entre le «déjà-plus» et le «pas-encore» pour reprendre une formule d'Augustin. Le souci, en tant que compréhension du pouvoir-être du Dasein et décision résolue, se rapporte avant tout à la temporalité en tant qu'il se projette dans l'avenir et se rapporte au passé. Heidegger en vient à dire que le sens de l'être est la temporalité. C'est d'ailleurs sur ce résultat que se conclut la première partie de *Être et temps*. La seconde, comme l'annonce le plan de l'ouvrage (§8) devait revenir sur l'histoire de l'ontologie



(principalement sur Kant, Descartes et Aristote) afin de «désobstruer» la question du temps (toujours dans l'optique phénoménologique), mais celle-ci n'a jamais été publiée.

Cette supériorité du *bios théorétikos* sur le *bios politikos* a deux conséquences importantes selon Arendt: l'inactivité de l'être-pour-la-mort et son solipsisme, le fait que lorsqu'il pense l'homme n'accomplirait aucune activité et qu'il serait parfaitement seul. Nous verrons dans le troisième chapitre que, en discutant la phrase de Caton l'Ancien que nous avons déjà citée, Arendt s'opposera à ces deux idées.

#### *L'inactivité de l'être-pour-la-mort*

Comme nous l'avons vu, Heidegger en vient à affirmer que le sens de l'être réside dans la temporalité et pour l'être humain, la mort, la fin de l'existence humaine, prend une importance capitale dans la révélation de son être. Dans *Qu'est-ce que la métaphysique?*<sup>36</sup>, Heidegger affirme même l'importance du néant pour l'être. Arendt déclare qu'il tombe dans une forme de nihilisme.

*Heidegger insiste sur le fait que l'homme est "jeté" vers la mort, qu'il se précipite tête baissée dans l'avenir qui vient à lui, mais il délaisse la force du passé, la présence des commencements.*<sup>37</sup>

Avec une telle emphase sur la mort, il n'y a pas de place pour l'action. On peut voir réapparaître ici la distinction entre éternité et immortalité. La vie se précipiterait vers la mort, ce qui conduirait à la ruine s'il n'y avait pas l'agir, la possibilité d'initier, de commencer. Arendt, en réponse à Heidegger, oppose la natalité à la mortalité, un concept qui s'avèrera central dans *La condition de l'homme moderne*. Elle y répète que le commencement est inhérent à la naissance et la faculté d'entreprendre du neuf est nécessairement liée à l'agir. L'action étant l'activité politique par excellence, la condition de natalité «est sans doute la catégorie centrale de la pensée politique, par opposition à la pensée métaphysique»<sup>38</sup>. En

<sup>36</sup> Heidegger, Martin. *Qu'est-ce que la métaphysique?* Paris: Gallimard, 1951, p. 21-44.

<sup>37</sup> Young-Bruehl, Elisabeth. *Hannah Arendt*. Paris: Anthropos, 1986, p. 647.

<sup>38</sup> Arendt, Hannah. *Condition de l'homme moderne*. Paris: Calmann-Lévy, 2002, p.43.

d'autres mots, ce serait dans la natalité que la faculté d'agir s'enracinerait ontologiquement. Elle réaffirme aussi que ce serait de là que l'homme tirerait sa liberté, car comme le dit Augustin dans *La Cité de Dieu*: «*L'homme est libre parce qu'il est un commencement et a été créé ainsi après que l'univers était déjà venu à être*»<sup>39</sup>.

Nous pouvons trouver une excellente illustration de la capacité de Arendt à penser le politique en reprenant son ontologie dans son analyse du phénomène des révolutions. La révolution est un moment, la plupart du temps presque imprévisible du point de vue de l'ordre établi, où la nouveauté surgit brusquement pour prendre sa place dans le cours des choses. Il ne s'agit donc pas ici seulement de transformation, d'une nouvelle étape dans un cycle, mais bien d'une rupture. Le problème de la natalité est celui du commencement de la nouveauté. La révolution est intimement liée à la nouveauté comme nous le prouve cette phrase qui contribue à définir la révolution:

*Ce n'est que là où cette emphase de nouveauté apparaît et où la nouveauté est liée à l'idée de liberté que nous sommes en droit de parler de révolution.*<sup>40</sup>

Comme le dit Françoise Collin, «*La naissance et la mort ne sont pas deux termes équivalents de la finitude et il n'est pas indifférent de se tourner vers l'un ou vers l'autre.*»<sup>41</sup> Nous pensons en effet que ce n'est pas par facétie qu'Arendt a choisi de placer la natalité au cœur de son œuvre contrairement à Heidegger qui s'est plutôt tourné sur la mortalité. C'est certainement pour des raisons qui ont trait à la nécessité des hommes de s'impliquer dans le monde auquel ils appartiennent. La natalité, par son caractère d'*initium*, est intimement liée au politique. Elle est l'écho de la liberté humaine, qui constitue précisément ce que cherche Arendt dans son œuvre *The Human Condition* et qui manque à Heidegger dans *Être et temps*.

### *Le solipsisme de l'être authentique*

Arendt ne nie pas l'importance du monde chez Heidegger et elle reconnaît à son maître même le crédit de l'avoir mise sur la piste de ce concept, mais elle fait remarquer avec

<sup>39</sup> «*[Initium] ut esse, creatus est homo, ante quem nemo fuit.*» *De civitate Dei*, XII, 20.

<sup>40</sup> Arendt, Hannah. *Essai sur la révolution*. Paris: Gallimard, 1967, p.25.

<sup>41</sup> Collin, Françoise. *L'homme est-il superflu?* Paris: Éditions Odile Jacob, 1999, p.59.

aplomb, particulièrement dans *The Human Condition*, qu'il opère une démarcation franche entre deux sortes de monde: le monde ambiant (Umwelt) dans lequel le Dasein est toujours plongé et qui commande une existence dite inauthentique du Dasein ( toujours tournée vers les étants intra-mondains, dont la compréhension est affectée par le «On») et le monde au sens authentique qui s'annonce dans l'épreuve qu'est l'angoisse et qui sort le Dasein de ses relations familières, du monde ambiant, face à lui-même en tant qu'être. C'est par là que s'opère le dégagement du «soi» du Dasein. «Le caractère le plus essentiel de ce soi est sa «soïté» (*Selbstischkeit*) absolue, le fait qu'il est radicalement coupé de tous ses semblables»<sup>42</sup>. Le dégagement de cette soïté, de l'individualité propre du Dasein se fait au travers des différentes «décisions résolues» qu'il peut prendre au cours de sa vie, mais surtout devant l'anticipation de sa propre mort, au moment de l'expérience de l'angoisse. Dans *Qu'est-ce que la philosophie de l'existence?*, Arendt nie que l'anticipation de notre mort propre, soit le principe d'individuation (*principium individuationis*) absolu. Selon Arendt, cette conception du «soi» viendrait induire l'idée que l'homme pourrait vivre indépendamment du reste de l'humanité<sup>43</sup>. Les autres ne seraient finalement qu'«un élément de l'existence, certes structurellement nécessaire, mais qui vient nécessairement perturber l'être-soi»<sup>44</sup>. Il y a donc une infériorité évidente de la dimension de pluralité dans l'être, de l'importance du monde commun dans l'existence de l'homme. Arendt affirme même que Heidegger, dans sa relecture d'Aristote, évacue l'importance du rapport à l'autre et de la dimension de pluralité, dans la praxis. En effet, l'homme est avant tout en relation avec les autres pour Aristote, il est un animal politique en ce sens. Mais Heidegger retiendra plus particulièrement de Aristote son étude de la *poiésis* et de la *praxis*. Arendt, bien sûr relira Aristote en axant plutôt sur la dimension de pluralité dans l'homme.

Selon Arendt, cette conception mènerait donc à un solipsisme bien que son point de départ soit l'affirmation d'un monde commun. Heidegger lui-même affirme que l'angoisse isole, il utilise même le terme de «solipsisme existentiel» au paragraphe 40. Il dit de façon révélatrice que «(...)l'angoisse ouvre le Dasein comme être-possible, plus précisément comme ce qu'il ne peut être qu'à partir de lui-même, seul, dans l'isolement». Selon Arendt

<sup>42</sup>Arendt, Hannah. *Qu'est-ce que la philosophie de l'existence?* Paris: Rivages poches, 2002, p.62.

<sup>43</sup>Sur cette question voir Taminiaux, Jacques. *La fille de Thrace et le penseur professionnel*. Paris: Payot, 1982, p.23-33.

<sup>44</sup>Arendt, Hannah. *Qu'est-ce que la philosophie de l'existence?* Paris: Rivages poches, 2002, p.72

toujours, les tentatives après coup (plus tard dans son œuvre) de Heidegger pour redonner à l'homme un monde commun se réfèrent à ce qu'elle appelle des «*non-concepts mythologisants*» comme les concepts de «peuple» et de «terre». Et cela expliquerait, en partie, les difficultés de Heidegger à penser le politique adéquatement :

*Il est dans la nature de la philosophie de s'adresser à l'homme au singulier alors que la politique ne pourrait pas même être conçue si les hommes n'existaient pas au pluriel.*<sup>45</sup>

---

<sup>45</sup>Arendt, Hannah. 198. «L'intérêt pour la politique dans la pensée philosophique européenne récente» . *Les cahiers de philosophie*. Lille: no 4: p. 23.

### CHAPITRE III

#### LA RECONSTRUCTION DE L'ACTIVITÉ DE PENSER ET DU MODÈLE DU PHILOSOPHE

Dans les dernières pages du premier tome de *La vie de l'esprit*, Arendt s'identifie elle-même à ceux qui participent au démantèlement de la métaphysique traditionnelle. Dans le chapitre précédent, nous avons d'ailleurs vu à quel point elle était critique à cet égard. Elle écrit en effet qu'elle s'est...

*[...] clairement rangée sous la bannière de ceux qui, depuis pas mal de temps, s'efforcent de démanteler la métaphysique ainsi que la philosophie et ses catégories, telles que nous les connaissons toutes deux, depuis leurs débuts en Grèce et jusqu'à ce jour<sup>46</sup>.*

En se référant à Nietzsche, elle affirme dans *La vie de l'esprit* que si quelque chose est bel et bien mort, ce n'est peut-être pas nécessairement Dieu, mais bien plutôt la manière traditionnelle de penser. Les vieilles catégories de la métaphysique seraient donc dépassées, mais cela ne veut pas dire pour autant qu'il faut tout rejeter du revers de la main.

Reprenant une formule de Walter Benjamin, Arendt dira qu'elle s'affaire à la «pêche aux perles», que sous les énormes décombres de la défunte métaphysique, elle tâchera de récupérer des trésors enfouis. Elle cite à plusieurs reprises dans son oeuvre ces vers de la *Tempête* de Shakespeare (acte I, scène I):

*Et voici que ton père gît par cinq brasses de fond / Ses os sont maintenant faits de corail / ses yeux sont des perles / rien en lui ne s'étirole / mais il subit la métamorphose marine / en quelque chose de riche et d'étrange.*

---

<sup>46</sup>Arendt, Hannah. *La vie de l'esprit*, coll. «Quadrige» Paris: Presses universitaires de France, 2005, p.271. Traduit de l'américain par Lucienne Lotringer.

Par cette citation, elle indique clairement que certaines choses de la métaphysique sont à garder, que des fragments de celle-ci peuvent encore nous être utiles. Dans ce qui suit, nous étudierons plus avant sa conception de la pensée, de ce qu'elle appelle la *vie de l'esprit* et nous verrons que si Arendt est très critique envers la tradition philosophique, elle lui est aussi très redevable.

Pour commencer, afin de bien illustrer ce rapport ambivalent de notre auteur envers la pensée philosophique spéculative, nous prendrons comme exemple son rapport à Heidegger que nous avons entrepris d'examiner dans le chapitre précédent. En effet, Arendt formule d'une part envers sa pensée de nombreuses critiques allant jusqu'à faire de lui le point culminant de la philosophie traditionnelle au sens où il consacre définitivement la supériorité de la *vita contemplativa* sur la *vita activa* en faisant du penseur un être inactif et solitaire, comme nous l'avons vu; elle reconnaît d'un autre côté que la méthode du grand maître, au temps de *Sein und Zeit*, était tout sauf conventionnelle et qu'il rompait, en un autre sens, avec la Tradition. Cela se remarque particulièrement dans l'hommage qu'elle rendit à Heidegger à l'occasion de ses quatre-vingt ans, en 1969. Elle nous dit, en parlant de ces étudiants qui accouraient de toute l'Allemagne pour suivre les séminaires de Heidegger:

*La nouvelle qui les attirait à Fribourg chez le Privatdozent, et un peu plus tard à Marburg, disait: il y a quelqu'un qui atteint effectivement les choses que Husserl a proclamées, qui sait qu'elles ne sont pas une affaire académique mais le souci de l'homme pensant, et cela, en vérité, non seulement depuis hier et aujourd'hui, mais depuis toujours; et qui, précisément parce que pour lui le fil de la tradition est coupé, découvre à nouveau le passé. [...]»<sup>47</sup>.*

En effet, Heidegger annonce dans son introduction à *Être et Temps* son intention d'adopter ce qu'il appelle la méthode phénoménologique (§ 7) qu'il juge seule capable de l'aider à accomplir la tâche qu'il s'est donnée, soit l'élaboration de la question de l'être. Cette méthode est «*apophainestai ta phainomena*», ce qui signifie selon lui: «*faire voir à partir de lui-même ce qui se montre tel qu'il se montre à partir de lui-même*». Cela est résumé dans la formule de Husserl dans ses *Recherches Logiques* qui dit d'aller «*Aux choses mêmes!*» (Zu

<sup>47</sup>Arendt, Hannah. «Martin Heidegger a quatre-vingt ans» in *Vies politiques*. Coll. «Tel», no 112. Paris: Gallimard, 1986, p. 309-310.

*den Sachen selbst!*). Cette méthode se caractérise premièrement par la «désobstruction» de la question de l'être qui doit passer par une déconstruction de l'histoire de la métaphysique. (§6). Le Dasein «bute» sur la tradition qui l'empêche de se questionner, de se conduire, de choisir, elle «lui barre l'accès aux sources originelles...» Deuxièmement, il y a une exigence de mémoire. On peut assister à un retour évident aux sources grecques comme Parménide, Platon, Aristote. Troisièmement, la méthode se caractérise par l'adoption d'un regard actuel provenant d'un point de vue nouveau: le Dasein. (*«Cet étant que nous sommes toujours nous-mêmes et qui a, entre autres, la possibilité essentielle du questionner...»* § 2 )

Plusieurs lecteurs de Arendt, comme par exemple Jean-Claude Poizat<sup>48</sup>, notent que la méthode de Hannah Arendt s'inspire du courant de pensée phénoménologique tel que Husserl et Heidegger le concevaient. Arendt, à plusieurs endroits, déclare qu'il faut «sauver les apparences», que nous devons réapprendre à leur attacher de l'importance, malgré que des siècles de philosophie traditionnelle nous aient appris à nous en méfier. Selon elle, la pensée est toujours liée aux phénomènes, à ce qui apparaît dans le monde. Le monde est l'espace d'apparence, l'horizon qui permet la compréhension des phénomènes. Étienne Tassin, dans son livre *Le trésor perdu*, dit d'elle qu'elle ose penser le monde en sa phénoménalité en mettant la pensée «en demeure de ne jamais se soustraire aux conditions de la vie<sup>49</sup>».

Toute cette façon de s'exprimer que l'on retrouve chez Arendt est caractéristique du courant phénoménologique, appliqué au champ politique. Il est d'ailleurs révélateur que le premier tome de *La vie de l'esprit* réserve son premier chapitre à «L'apparence» et que par la suite, elle se cesse de s'y référer. De plus, elle se réfère à de nombreuses reprises aux travaux de Husserl et Merleau-Ponty. Chez Arendt, nous croyons que l'on peut retrouver les trois traits de la méthode phénoménologique, telle qu'elle fut exposée par Heidegger dans son sixième paragraphe de *Être et temps*. Premièrement, nous assistons à une entreprise de déconstruction de la métaphysique lorsqu'elle passe en revue ce qu'elle appelle les «arguments spécieux» (*fallacies* en anglais) de la métaphysique qui sont des obstacles à notre

<sup>48</sup> Voir Poizat, Jean-Claude, *Hannah Arendt, une introduction*. Paris : La Découverte, 2003. 339 pages, plus particulièrement la partie intitulée: *Le « démantèlement de la métaphysique » et l'héritage de la phénoménologie: « comment sauver les apparences » ?*, à partir de la page 183.

<sup>49</sup>Tassin, Étienne. *Le trésor perdu, Hannah Arendt l'intelligence de l'action politique*. Paris: Éditions Payot & Rivages, 1999, p. 329.



compréhension des activités humaines et de la vie de l'esprit. Deuxièmement, il est évident que si Arendt rejette une partie de la métaphysique, ce n'est pas pour délaisser l'histoire de la philosophie au complet, en témoignent ces incessantes citations des philosophes de la tradition gréco-latine et sa relecture, bien personnelle parfois de nombreux auteurs tels que Platon, Aristote, Augustin, Descartes, Kant, Tocqueville, Nietzsche ou Heidegger. Troisièmement, elle adopte un regard actuel caractérisé par l'attachement aux phénomènes comme nous le disions. La désobstruction permet d'avoir un oeil neuf sur le passé et peut-être d'y découvrir des choses qui seraient utiles. En effet, si Arendt insiste pour déconstruire ces fameux *arguments spécieux* de la métaphysique, elle admet aussi que ceux-ci pourraient indiquer quelque chose d'important. Par exemple, et nous reviendrons là-dessus dans ce qui suit, la vieille théorie des mondes duels, de l'opposition du monde des phénomènes et du monde des Idées chez Platon, ne vient pas de nulle part. Nous verrons qu'en effet la pensée demande qu'on se retire momentanément du quotidien. Cela ne signifie pas qu'il y a là une véritable opposition entre la réalité et la pensée, mais que quand on pense, on se retire du monde un instant. C'est ce que tout le monde peut vivre quand on a ce qu'on appelle une distraction, que l'on «avait la tête ailleurs».

C'est ainsi que du rapport ambivalent de la pensée de Arendt à celle de Heidegger, nous pouvons certainement constater que Hannah Arendt est très loin de rejeter toute la métaphysique du revers de la main. Au contraire, elle s'y référera sans cesse, mais en adoptant un point de vue nouveau, en tâchant de lire ce qui a déjà été lu des centaines de fois, d'une nouvelle manière. Nous verrons que ce faisant, Arendt trouvera de véritables «perles» dans les décombres de la métaphysique moribonde. Dans cette perspective, c'est à Kant et Socrate qu'elle se référera le plus souvent. Toujours dans l'objectif de tâcher de définir quelle pourrait être la place du philosophe dans le monde commun, nous commencerons par voir comment elle définit l'activité de penser, ce qui la caractérise. Pour ce faire, nous irons chercher du côté de ses lectures de Kant. Puis, dans une seconde partie, nous utiliserons ses nombreuses références au modèle de Socrate pour tenter de déduire quel serait selon elle le rôle du philosophe dans le monde commun. En effet, il apparaîtra que Socrate sera pour Arendt le modèle par excellence du philosophe n'ayant pas les défauts que nous avons vus au chapitre précédent dans la pensée heideggérienne, c'est-à-dire le fait d'être inactif et solitaire. En d'autres mots, après avoir vu dans le chapitre précédent ce qu'elle rejette de la tradition,



nous pourrions voir à présent ce qu'elle en conserve. Ayant constaté que la métaphysique traditionnelle ne pouvait que mener à des apories en ce qui a trait à la place et au rôle du philosophe dans le monde, et plutôt que de rejeter entièrement toute la tradition, elle y retournera, tâchant de trouver ce qui peut-être aurait été oublié, occulté.

### 3.1 Kant et l'activité de penser

*Kant, penseur politique ?*

Dans *La vie de l'esprit*, particulièrement dans le troisième tome inachevé *Le Juger* (où sont colligées les conférences qu'elle avait données à propos de Kant) Hannah Arendt fait une relecture bien personnelle de Kant. Nous disons personnelle, parce qu'à notre connaissance, aucun autre penseur n'a étudié Kant sous l'angle qu'elle utilisera. En effet, nous verrons qu'elle se permettra une grande liberté d'interprétation dans sa lecture. Premièrement, elle refait ce qu'elle avait fait lors de sa thèse de doctorat *Le concept d'amour chez Augustin*, c'est-à-dire qu'elle reprend des passages épars des oeuvres d'un auteur de référence sans grandes considérations chronologiques. On pourrait dire qu'elle sélectionne les passages dont elle a besoin dans les différents textes d'un auteur sans tenter de respecter une certaine cohérence dans les époques de leur rédaction. Ainsi, peu importe que ce soit des oeuvres de jeunesse ou de maturité, Arendt ne s'intéresse qu'au contenu des oeuvres et non à leur contexte. En ce qui concerne Kant, elle se réfère principalement aux trois Critiques: celle de la Raison pure, de la Raison pratique et de la Faculté de juger, à l'opuscule *Réponse à la question: qu'est-ce que les Lumières ?* et à l'*Anthropologie du point de vue pragmatique*.

Deuxièmement, elle fait de Kant un penseur politique en trouvant dans la *Critique de la faculté de juger* les éléments essentiels d'une pensée politique kantienne. Pourtant, à première vue il s'agirait plutôt d'un traité esthétique comme on le pense généralement. Arendt ne prend-elle pas là une liberté abusive? Pour se justifier, elle reprendra les propos de Kant lorsqu'il dit dans la *Critique de la Raison pure*:

[...] qu'il n'y a rien d'extraordinaire à ce que, soit dans la conversation commune, soit dans les livres, par le rapprochement des pensées qu'il exprime sur son objet, on comprenne bien mieux un auteur qu'il ne s'est compris lui-même, cela parce qu'il n'avait pas suffisamment déterminé sa conception et qu'ainsi il parlait et même pensait quelquefois contrairement à ses propres vues.<sup>50</sup>

Arendt fait de Kant un penseur politique, et – comme nous l'avons vu précédemment dans une citation – elle en fait même un des rares philosophes avec Socrate qui n'a pas eu ce qu'elle appelle cette «déformation professionnelle», qui l'aurait conduit à favoriser le tyrannique. En fait, avec Socrate, Kant partage cette caractéristique, mais aussi le fait qu'elle ne les identifie pas à ce qu'elle appelle des «penseurs professionnels»<sup>51</sup> et la principale caractéristique des penseurs non-professionnels c'est justement qu'ils n'ont rien écrit ou, dans un vocabulaire arendtien, qu'il n'ont pas tenté de se soustraire à la «ruine naturelle du temps», ils n'ont pas tenté de se rendre éternels alors qu'ils ne sont en fait que des humains mortels. Cela pourrait s'expliquer par le fait que selon Arendt, lorsqu'on couche sur papier nos réflexions, celles-ci s'écartent du mouvement de la discussion publique. Elles deviennent des affirmations et commencent à appartenir à l'histoire. Cela serait contradictoire avec la réflexion politique elle-même, qui selon Arendt est toujours dans le questionnement de ce que nous devons faire et non dans l'étude historique. La discussion politique est toujours inachevée, en train de se faire, elle se projette dans le « pas encore»: en couchant sur papier une théorie politique, ce serait comme si on se retirait du débat, qu'on prenait une position de supériorité. Cette idée est bien sûr discutable. On pourrait affirmer qu'on voit ici à l'oeuvre le côté poétique de Arendt prendre le pas sur la réflexion rationnelle. La pensée est séduisante, il est vrai, mais il est tout de même curieux d'affirmer que le fait d'écrire, de coucher sur papier nos réflexions et certes de vouloir leur assurer une postérité serait révélateur de la déformation professionnelle du philosophe pour le tyrannique. Elle dit dans *La Vie de l'esprit* que écrire c'est déjà «se mettre à l'abri de la pensée», c'est déjà en d'autres mots se retirer du monde commun.

<sup>50</sup>Cité in Revault-d'Allonnes, Myriam, «Le courage de juger» in Arendt, Hannah. *Juger. Sur la philosophie politique de Kant*. Coll. «Essais», no 500. Paris: Éditions du Seuil, 1991, p. 223.

<sup>51</sup>L'expression est reprise de Kant dans la *Critique de la raison pure*: «Denker von Gerber».

*Socrate, se vie durant, et presque jusqu'à sa mort, n'a rien fait d'autre que de se tenir et de se maintenir dans le vent de ce mouvement (la pensée). C'est pourquoi il est le plus pur penseur de l'Occident, c'est pourquoi aussi il n'a rien écrit.*

On peut comprendre le sens de la pensée de Arendt si on se rapporte à ce qu'on a dit précédemment de l'isolement et de l'inactivité des penseurs, particulièrement évidents chez Heidegger. Mais tout de même, n'est-ce pas un peu rapide de dire que la pensée, lorsqu'elle est écrite, se soustrait à la discussion, au «vent de la pensée», qu'elle se retire du monde et donc qu'on pourrait penser qu'elle contient en germe un élément de tyrannie ? Arendt elle-même n'est-elle pas tributaire des lectures qu'elle a faites des oeuvres de réflexion politique de Montesquieu, Tocqueville, Thoreau, etc. ? Bien sûr, le fait d'écrire fige dans le temps la réflexion, mais cela n'empêche pas les lecteurs des années plus tard de la réactiver et de la discuter, comme Arendt le fait elle-même. C'est une façon de reprendre l'héritage du passé.

Les critiques que l'on peut adresser à Arendt, consistant à lui reprocher son «extrapolation» à partir de la pensée de Kant, peuvent être fondées, mais il faut comprendre qu'elle est très loin de vouloir réellement en faire une exégèse. Elle ne travaille pas du tout dans l'esprit d'une historienne de la philosophie. Myriam Revault d'Allonnes, dans son essai interprétatif de «Juger» écrit que c'est une... *«lecture infidèle peut-être mais dont la consistance tient précisément au fait qu'en s'emparant de l'oeuvre, en tentant d'y retrouver un fondement inexprimé, elle met à l'épreuve ses propres prémisses»*<sup>52</sup>. Mais une question importante subsiste malgré tout: où Arendt trouve-t-elle la philosophie politique de Kant s'il ne l'a pas écrite ? Selon notre auteure, comme il n'existe pas chez Kant de *«Critique de la Raison politique»*, il faut se rapporter à sa *Critique de la faculté de juger* et plus particulièrement à sa critique du jugement esthétique. En effet, elle transpose en quelque sorte les considérations de Kant sur le jugement esthétique à la sphère politique. Elle reprend donc de Kant la faculté de juger comme capacité de l'esprit humain à traiter du particulier et de la sociabilité comme condition même du jugement. On peut remarquer que cela est très

<sup>52</sup>Revault-d'Allonnes, Myriam, « Le courage de juger. » in Arendt, Hannah. *Juger. Sur la philosophie politique de Kant*. Coll. «Essais», no 500. Paris: Éditions du Seuil, 1991, p. 223.

proche de ses propres idées selon lesquelles la pensée naît de l'expérience vécue et où le monde commun et la dimension de pluralité sont les conditions même du politique.

Arendt utilisera donc Kant – de façon infidèle peut-être – afin de développer ses propres thèses et c'est ce qui nous intéresse prioritairement. Pour notre part, nous ne ferons que rapporter le plus fidèlement possible les propos de Arendt. Les libertés prises par rapport aux textes des auteurs ne sont donc permises que dans la mesure où c'est Arendt elle-même qui se le permettait. Elle entrait en dialogue avec les textes et de cet exercice ressortaient des idées qui nous ont paru essentielles pour faire progresser notre réflexion. Nous sommes donc lecteurs de Arendt qui lit à son tour, et à sa manière, Kant. Elle reprendra de lui principalement les concepts de la faculté d'imagination, des différentes déterminations de la faculté de juger, de la distinction entre la Raison (*Vernunft*) et le Savoir (*Verstand*) et le *sensus communis*. Et cela nous permettra de comprendre comment elle concevait le travail de la pensée pour ensuite voir comment le penseur pourra se positionner dans le monde.

### *La pensée, inactive et solitaire ?*

Nous évoquions précédemment le fait que même si la métaphysique traditionnelle est aujourd'hui en ruine, il est important de ne pas tout rejeter. En effet, ce qu'elle appelle les arguments spécieux de la métaphysique offrent tout de même des indications non-négligeables de ce que pourrait être la pensée. Dans le premier tome de *La vie de l'esprit*, *La Pensée*, Arendt nomme au moins trois de ces arguments spécieux. Elle s'emploie à les déconstruire dans la mesure où cela la conduit à mettre en lumière sa propre conception. Par exemple, elle relève les idées de la métaphysique traditionnelle selon lesquelles l'essentiel se trouverait sous la surface, que notre vie intérieure révélerait ce que nous sommes vraiment, que le moi pensant pourrait être indépendant du monde des phénomènes; bref, elle revient sur l'ancienne dichotomie entre la réalité et la pensée, entre le monde sensible et le monde des idées. Elle en vient à nous montrer que ces idées ne viennent pas de nulle part. Celles-ci indiqueraient en fait de réelles caractéristiques de la pensée, «*les arguments spécieux de la métaphysique contiennent les seuls indices connus de ce que signifie la pensée pour ceux qui*

s'y consacrent», écrit Arendt dans *La vie de l'esprit*<sup>53</sup>. Lorsque nous pensons, nous nous mettons momentanément en retrait du monde, nous nous replions nécessairement sur nous-mêmes. Lorsque quelqu'un nous parle ou que nous sommes dérangés par quelque chose – la sonnerie du téléphone ou la faim par exemple – le fil de nos idées s'interrompt, nous «revenons sur Terre». De là à penser que, pour faire de la philosophie, il vaut mieux tenter de fuir le plus possible l'affairement du quotidien, se dégager le plus possible des besoins du corps ou des tracas de la compagnie des autres, il n'y a qu'un pas. Ce n'est donc pas pour rien que le philosophe, à travers les âges, a tenté de se retirer du monde, de la multitude, comme nous l'avons vu dans le deuxième chapitre. Mais pour Arendt, les implications politiques et philosophiques de cette position sont bien trop importantes pour accepter cette idée sans y réfléchir plus avant. Arendt conclut la *Condition de l'homme moderne* par la phrase de Caton: *numquam se plus agere quam nihil cum ageret, numquam minus solum esse quam cum solus esset*: «Jamais l'homme est plus actif que quand il ne fait rien et jamais moins seul que dans la solitude.» ouvrant ainsi la voie à son dernier ouvrage *La vie de l'esprit*.

Que fait-on quand on pense? Sommes-nous actifs ou inactifs ? Comme nous le disions, au fil du temps, l'image du philosophe comme un grand sage éloigné du monde et immobile au sommet de sa montagne s'est forgée au point d'en venir à s'imposer comme le modèle unique de l'activité philosophique. Le philosophe n'est pas vu de prime abord comme quelqu'un d'actif. Lorsque quelqu'un pense, on ne peut distinguer aucun mouvement caractéristique qui nous indiquerait qu'il est en train de penser. Tout se passe à l'intérieur de soi et est invisible. Dans les mots d'Étienne Tassin, on peut lire que la pensée «possède ce caractère proprement extraordinaire de s'actualiser sans actes manifestes»<sup>54</sup>. Alors que la parole et les actions peuvent être visibles dans le monde, la pensée elle reste toujours invisible, impalpable. Pourtant, Arendt ne cesse de répéter que la pensée ne peut exister indépendamment du monde. Certes, les penseurs n'apparaissent directement pas comme des acteurs dans le monde, mais les activités mentales ont toujours lieu dans le monde et sont faites par des personnes qui sont du monde.

<sup>53</sup>Arendt, Hannah. *La vie de l'esprit*, coll. «Quadrige» Paris: Presses universitaires de France, 2005, p.24.

<sup>54</sup>Tassin, Étienne. *Le trésor perdu, Hannah Arendt l'intelligence de l'action politique*. Paris: Éditions Payot & Rivages, 1999, p. 343.

Que fait-on quand on pense? Si, en apparence du moins, le penseur semble inactif, Arendt nous montre qu'en fait il effectue bel et bien une activité et qui plus est une activité très complexe. Arendt tâchera de décrire ce qui se passe quand on pense. Si elle avait vécu de nos jours, elle se serait très certainement intéressée aux nombreux travaux en philosophie cognitive et en neurosciences, comme en témoignent les nombreuses références à des travaux de chercheurs dans le domaine scientifique que l'on retrouve dans *La vie de l'esprit*, en particulier ceux du biologiste et zoologiste Adolf Portmann sur la langage. Bien sûr, on peut aujourd'hui décoder et analyser à l'aide d'électrodes les transmissions électriques entre les neurones du cerveau et cela pourrait servir à montrer que penser est bel et bien une activité qui demande au corps de fournir une énergie qu'il puise à même ses ressources, au même titre que des activités plus physiques dont on peut observer les mouvements. Cela serait un argument en faveur de l'idée selon laquelle l'homme qui pense est actif, au sens strict où il y a une dépense d'énergie par le corps au même titre que pour une autre activité comme confectionner des chaussures par exemple.

Mais cette simple preuve de l'activité neuronale ne suffit pas puisqu'elle pourrait au contraire conduire à concevoir la pensée comme quelque chose de passif, puisqu'il ne s'agit que d'un processus vital automatique. Alors Arendt ne se limite pas à cela, elle définit la pensée par «*l'habitude d'examiner tout ce qui vient à se produire ou attire l'attention, sans préjuger du contenu spécifique ou des conséquences...*»<sup>55</sup>, ce qui veut dire que selon elle pour penser, l'attention doit être en premier lieu attirée par des phénomènes et ceux-ci appartiennent au monde, à la réalité. La pensée examine ce qui survient, elle s'amorce avec les événements, elle est attachée à la phénoménalité du monde. Elle ne peut donc se faire que chez les hommes en tant qu'ils appartiennent au monde, dans leur pluralité et dans leur capacité d'apparaître, de se manifester dans le monde. Exister c'est se rendre visible aux yeux des autres, c'est entrer sur une scène où l'on est toujours à la fois acteur et spectateur, comme nous pouvons le lire dans le premier chapitre du premier tome de *La vie de l'esprit*, mais aussi dans *La condition de l'homme moderne*. Le monde est comme une scène, un lieu où apparaissent des phénomènes (les événements politiques par exemple) et où se révèlent les

---

<sup>55</sup>Arendt, Hannah. *La vie de l'esprit*, coll. «Quadrige» Paris: Presses universitaires de France, 2005, p.22. Traduit de l'américain par Lucienne Lotringer.

acteurs qui y prennent une place. Et ici, la parole (*lexis*) prend une place très importante. Comme nous l'avons vu précédemment, c'est par la parole et les actes que les citoyens, tous égaux en droit, peuvent se distinguer dans la Cité, s'immortaliser. Mais au-delà du fait de prendre une place dans le monde politique et de tâcher d'y laisser son nom, Arendt nous dit que, encore plus fondamentalement, c'est par la parole que la pensée peut exister. La pensée est déjà sous forme de parole dans notre tête, et en faisant sortir des sons, elle se manifeste aux autres et témoigne de son existence.

*L'activité mentale, par contre, est conçue en mots avant même d'être communiquée, mais le discours est fait pour être entendu et les mots pour être compris par d'autres qui sont, eux aussi, doués de la parole, tout comme une créature qui possède la vision est destinée à voir et être vue.*<sup>56</sup>

Penser et parler présupposeraient donc toujours des spectateurs. Nous avons besoin de nous montrer, de nous «tailler une place dans le monde des phénomènes»<sup>57</sup>. À quoi bon apparaître si on ne peut être vu ? Nous n'existons que parce que nous avons une scène sur laquelle nous mouvoir. Sans le monde nous n'existerions pas et le monde n'existerait pas sans nous non plus : «C'est le spectateur et non l'acteur qui détient la clé de la signification des affaires humaines (...)»<sup>58</sup>. Et les spectateurs n'existent qu'au pluriel. Pour Arendt, la conception traditionnelle du penseur conduisant à un solipsisme, comme nous l'avons vu chez Heidegger dans le chapitre précédent par exemple, est absolument impossible. Celui qui pense et qui – par le fait même – parle, a besoin des autres, il ne peut être seul.

Pourtant, Arendt concède que la pensée implique un certain retrait du monde. C'est «le paradoxe de l'appartenance et du retrait», selon l'expression de Jacques Taminiaux. D'un côté, la pensée entre en mouvement au contact d'un événement, il faut donc qu'elle soit dans le monde, et d'un autre, elle doit s'en retirer un instant, faire un pas de recul. Pour penser, il faut s'arrêter un instant, se détacher de l'affairement quotidien. On est donc peut-être dans une certaine solitude quand on pense, mais cela n'est pas de l'esseulement comme le précise Arendt. En effet, elle distingue la solitude, «un état existentiel dans lequel je me tiens

<sup>56</sup>Ibid., p.55.

<sup>57</sup>Ibid., p.56.

<sup>58</sup>Ibid., p.131.

*compagnie*»<sup>59</sup>, de l'esseulement. Ce qu'elle appelle l'esseulement consiste, selon elle, à vivre un manque, à sentir la privation de la compagnie des autres, mais aussi de soi-même. C'est une sorte de désert qui conduit à la sécheresse de la pensée, car la pensée a besoin d'être nourrie et pour cela, la compagnie des autres et de soi-même est essentielle. La pensée ne peut donc pas être esseulée, mais peut être solitaire. Dans le deuxième chapitre, nous avons vu l'impasse du solipsisme du penseur qu'elle voit chez Heidegger. L'esseulement pourrait conduire à ce solipsisme, mais pas la solitude.

Arendt veut travailler dans ce paradoxe de l'appartenance au monde et du retrait nécessaire pour penser, se maintenir en lui et non le fuir, malgré les difficultés d'une telle entreprise. Pour permettre cela, elle ira puiser chez Kant la faculté d'imagination qui lui permettra d'être sans cesse à cheval entre l'appartenance au monde et le retrait de celui-ci. Pour penser, nous dit-elle il faut se «re-présenter» les choses. L'esprit, par la faculté d'imagination rend présent ce qui est absent. Elle nomme cela le phénomène de «désensorialisation».

*L'imagination... transforme l'objet en une chose que je n'ai pas besoin d'avoir en face de moi, mais que j'ai, en quelque sorte, intériorisée, si bien qu'elle peut m'affecter comme si elle m'était donnée par un sens non objectif.*<sup>60</sup>

C'est par ce processus d'imagination de l'objet qu'une certaine impartialité de la pensée est permise nous dit-elle. Dans un texte de 1953, *Understanding and Politics*, Arendt nous dit que l'imagination est une sorte de «boussole intérieure»:

*Seule l'imagination nous permet de voir les phénomènes selon la perspective qui convient, de mettre à une certaine distance ce qui est trop proche afin de le voir et de le comprendre sans préjugé ni déformation, de franchir les abîmes de l'éloignement, jusqu'au moment où il nous devient possible de voir et de comprendre tout ce qui est trop éloigné comme s'il s'agissait d'une affaire familière.*<sup>61</sup>

---

<sup>59</sup>Ibid., p.103.

<sup>60</sup>Ibid., p.557.

<sup>61</sup>Arendt, Hannah. «Compréhension et Politique», in *La nature du totalitarisme*. Paris: Payot, 1990, p.60. Traduction par Marie-Irène Brudny-de Launay.



Lorsqu'on pense, nous ne sommes plus à l'intérieur du monde à proprement parler, nous nous en retirons pour un instant, mais le monde est tout de même en nous. Nous le recréons pour pouvoir penser. Ainsi nous sommes toujours d'une quelconque façon du monde et au monde. Même lorsque nous en sortons un instant, nous ne pouvons nous en détacher complètement car nous avons besoin de lui pour penser. L'idée de se retirer du monde complètement, pour pouvoir penser plus aisément est une fiction impossible, même l'ascète a besoin du monde en lui pour penser. Et il est peut-être dans une intense activité, même si en apparence il ne fait rien.

Si la pensée n'est jamais inactive comme nous l'avons vu, elle n'implique pas non plus l'esseulement. Le langage est pour Arendt indissociable de la pensée, en fait la pensée est déjà un dialogue, il est déjà un langage qui est destiné à être entendu, cela présuppose donc la présence des autres. Arendt montre qu'il est faux de penser qu'il est possible d'être seul quand on pense et du même coup, que le philosophe doit fuir la multitude. Pour Arendt, la pensée est d'abord et avant tout un dialogue avec soi-même. À plusieurs reprises, dans *La vie de l'Esprit*, mais aussi dans des textes comme *Questions de philosophie morale* datant de 1965-1966, Arendt se réfère à Platon qui dit que la pensée est un dialogue silencieux entre soi et soi-même. En effet, nous pouvons tous avoir l'impression que quand on pense, on se parle en quelque sorte à soi-même. Par exemple, parfois on utilisera même le «tu» comme dans «tu devrais faire cela», comme si nous étions «deux-dans-un» selon l'expression de Arendt dans *La vie de l'esprit*. Certes, il peut être vrai que quand on pense on se replie en quelque sorte sur soi, mais cela prend déjà la forme d'un dialogue. «La pensée ne se conçoit pas en dehors du langage»<sup>62</sup>, nous dit-elle et le discours est fait pour être entendu des autres comme la vision est faite pour voir et être vue.

Appliquées à l'activité philosophique, coexistante de l'activité de pensée, les thèses de Arendt font du philosophe un être profondément actif et surtout profondément tributaire de la pluralité humaine dans laquelle il vit. Pour Arendt la philosophie se fait au contact des événements et des personnes dans toute leur diversité. L'image du philosophe se retirant dans les hautes montagnes au milieu de la forêt pour être plus libre de penser n'a de sens pour Arendt que si on considère que ses pensées seront de toute façon peuplées de tout ce qu'il

<sup>62</sup>Arendt, Hannah. *La vie de l'esprit*, *ibid.*, p.53.

aura lu, de ceux qu'il aura rencontrés dans le passé et des événements dont il aura été témoin directement ou indirectement. L'idée d'un philosophe complètement seul est finalement impossible à concevoir. Comme il est impossible de concevoir un être humain n'ayant depuis sa naissance jamais côtoyé aucun autre être humain. La pluralité est une nécessité pour l'existence humaine, une condition de notre survie. En ce sens, Arendt n'affirme rien de bien révolutionnaire en disant que la pensée se fait toujours au contact des autres. Peut-être ne reedit-elle simplement que ce que certains auraient oublié. Mais nous pensons plutôt qu'elle se sert de cela pour rappeler l'humilité nécessaire au philosophe. Il est impossible de croire en une réelle position de supériorité de l'activité contemplative sur les autres activités, en dépréciant du même coup celles-ci, car les philosophes auront toujours besoin des autres pour exercer leur activité. Arendt vient peut-être simplement ici le rappeler. Non seulement, les philosophes ont besoin des autres pour leur fournir de la matière à penser, mais ils ont aussi besoin des autres pour recevoir leurs pensées, être leur «spectateur». Ce sont les autres qui ultimement viennent donner un sens à leur pensée.

*Juger: la réalisation de la pensée.*

Afin d'être plus précise dans son analyse, Arendt raffine ce qu'elle dit de la pensée. Elle distinguera trois activités principales à ce qu'elle appelle la vie de l'esprit, un concept général qui pourrait correspondre à la *vita contemplativa*, si ce terme n'était pas si chargé du poids de la tradition que Arendt réfute, comme nous l'avons vu. Selon Arendt, la vie de l'esprit comprend la pensée (dans un sens beaucoup plus restrictif que ce que nous avons utilisé jusqu'à maintenant), le vouloir et le juger. Si elle affirme que la pensée tend toujours vers une généralisation, le vouloir et le juger ont eux en commun de toujours faire affaire avec le particulier. Lorsque nous disions précédemment que la pensée avait toujours besoin des autres, de revenir au monde, Arendt nous dit que c'est plus précisément le jugement qui revient toujours au monde commun après s'en être momentanément détourné pour penser. Le juger est donc la partie de la vie de l'esprit qui se rapproche le plus de la *vita activa*. Comme nous l'avons vu, lorsqu'on pense un certain retrait du monde est nécessaire. C'est l'imagination, en tant qu'elle rend présent ce qui est absent, qui prépare le jugement.

L'aptitude à penser est la condition du jugement et on peut dire que le jugement réalise en quelque sorte la pensée. Le juger, en tant qu'il pense le particulier, combine le général et particulier. Dans «Juger», la troisième partie inachevée de *La vie de l'esprit*, on peut lire:

*[...]la plus grande difficulté qu'offre le jugement est d'être "la faculté qui consiste à penser le particulier", mais penser signifie généraliser, c'est donc la faculté de combiner, de façon mystérieuse, le particulier et le général. C'est assez facile si le général est donné – règle, principe, loi – si bien que le jugement n'a plus qu'à y faire entrer le particulier. L'opération ne devient très délicate que "si seul le particulier est donné, et si la faculté de juger doit trouver l'universel".*<sup>63</sup>

Tout le monde possède la faculté de juger. Dans le domaine du jugement, il n'y a pas de spécialistes, d'érudits et d'ignorants. Arendt rapproche ici la faculté de jugement de celle de ce qu'on appelle traditionnellement le sens commun (à ne pas confondre avec le *sensus communis* que nous verrons plus loin). Le sens commun est ce à quoi nous nous fions ordinairement pour prendre nos repères dans le monde. Lorsqu'on naît et qu'on grandit, on apprend certaines normes à partir desquelles on va juger les événements et savoir comment se comporter par rapport à ceux-ci. Tout le monde fait cela tous les jours, sans trop se poser de questions. C'est seulement lorsqu'une crise arrive que nos repères sont fragilisés et que nous devons les repenser, mais en général, nous jugeons et nous nous conduisons comme nous avons l'habitude de le faire. Dans «Compréhension et politique», Arendt montre la différence entre le sens commun et la logique. Elle écrit que le sens commun:

*[...]présuppose un monde commun où nous trouvons tous notre place et où nous pouvons vivre ensemble parce que nous sommes tous pourvus d'un sens qui contrôle toutes les données sensibles qui nous sont rigoureusement propres et les articule avec celles des autres individus, tandis que la logique, forte des prémisses évidentes en elles-même dont procède le raisonnement logique, peut se prévaloir d'une fiabilité tout à fait indépendante de l'existence du monde et de celle d'autrui.*<sup>64</sup>

<sup>63</sup>Arendt, Hannah. *La vie de l'esprit*, *ibid.*, p.565. Les deux citations de Arendt se réfèrent à *l'Anthropologie du point de vue pragmatique*, 40, p. 27 et 28.

<sup>64</sup>Arendt, Hannah. «Compréhension et Politique» in *La nature du totalitarisme*. Paris: Payot, 1990, p.53. Traduction par Marie-Irène Brudny-de Launay.

Dans ce passage , nous pouvons remarquer deux choses importantes. D'abord, Arendt affirme que nous en sommes tous pourvus, que le sens commun est partagé entre tous les êtres humains. Kant, au paragraphe 21 de sa *Critique de la faculté de juger* fait d'ailleurs le lien entre notre possibilité de communiquer entre nous, particulièrement les sentiments, et la possibilité de supposer l'existence d'un sens commun à tous<sup>65</sup>. Puis, nous pouvons remarquer que le monde commun est absolument nécessaire au sens commun et c'est d'ailleurs ce qui fait la différence avec la logique, qui elle peut en être indépendante. La logique peut parfois nous dicter un comportement à suivre, mais ce peut être sans tenir compte des autres, en faisant fi de notre humanité. Le sens commun lui ne peut se détacher du monde, car c'est par lui que les données qu'il prend en compte «s'articulent» et qu'une signification à nos actions peut émerger. La logique peut même opérer une médiation entre nous et le monde et nous conduire à croire que nous pourrions exister sans lui, peut-être même que nous pourrions le contrôler et nous en servir à notre guise. Nous voyons ici que Arendt se rapproche de certaines idées de Adorno et Horkheimer lorsqu'ils critiquaient les dérives de la raison instrumentale où les liens avec le monde (naturel ou humain) ne sont plus que ceux de l'utilité immédiate. Par la logique, l'homme s'est bâti une illusion d'objectivité, de distance vis-à-vis le monde. Arendt, dans son prologue à la *Condition de l'homme moderne*, parlera en termes d'aliénation du monde moderne, caractérisé par une double fuite: celle de l'homme qui se détourne de la Terre pour admirer l'univers, et celle de l'homme qui se détourne du monde pour ne se concentrer que sur son moi.

C'est en voulant éviter cela que Arendt distinguera la logique du sens commun, la Raison du savoir. Pour ce faire, elle reprendra de Kant une distinction fondamentale entre la Raison ou compréhension (*Vernunft* en allemand) et le Savoir (*Verstand*)<sup>66</sup>. D'un côté, le Savoir est le domaine des spécialistes. Il est une quête de connaissances scientifiques, d'informations exactes, de vérités rationnelles, de logique. De l'autre, la Raison est l'affaire de tous. Plutôt que de se préoccuper de la vérité, la Raison tente de donner des significations valables aux expériences vécues. Déjà, dans son texte *Understanding et Politics* datant de 1953, Arendt affirmait:

---

<sup>65</sup>Kant, Emmanuel. *Critique de la faculté de juger*. Paris: Garnier-Flammarion, 1995, p.218-219 Traduction de l'allemand par Alain Renaut.

<sup>66</sup> On retrouve cette distinction dès l'introduction de *La vie de l'esprit*, ibid, p.33.

*[...] la compréhension est un processus complexe qui n'aboutit jamais à des résultats univoques. C'est une activité sans fin, qui nous permet, grâce à des modifications et à des ajustements continuels, de composer avec la réalité, de nous réconcilier avec elle, et de nous efforcer de nous sentir chez nous dans le monde.*<sup>67</sup>

Et un peu plus loin dans ce même texte, Arendt nous dit que compréhension et jugement sont liés très étroitement parce qu'ils sont tous les deux caractérisés par le fait qu'ils consistent à subsumer le particulier sous une règle générale. On remarque au passage que, déjà une vingtaine d'années avant *La vie de l'esprit*, elle reprenait les distinctions proposées par Kant. Dans son dernier livre, on peut lire que c'est par le jugement qu'on peut trouver des significations, le jugement «*fait entrer ce qu'il juge dans le champ de ce qui a un sens pour l'homme*»<sup>68</sup>. Cela nous aide à donner du sens aux événements. Le jugement est absolument nécessaire à l'humain pour pouvoir se maintenir dans le monde, y prendre sa place. Même si cela est extrêmement périlleux et difficile – en raison de la difficulté à trouver de l'information fiable, du temps que cela prend, de l'impression de ne pas «s'occuper de ses affaires», etc. – la personne humaine en tant que citoyenne doit travailler à émettre un jugement qui soit le meilleur possible. Refuser de le faire, suspendre son jugement indéfiniment, c'est finalement abdiquer son pouvoir politique et le laisser aux autres. C'est aussi dire que nous n'appartenons pas à la même communauté. Nous voyons que la nécessité de juger est ici intrinsèquement liée à la vie démocratique. Poser un jugement, c'est prendre sa place dans l'espace public, affirmer sa présence parmi les autres et reconnaître l'importance des autres. C'est ainsi qu'un citoyen peut exercer son pouvoir. Et cet espace présuppose l'égalité de principe de chacun, sinon on s'écarte du caractère démocratique. C'est pourquoi le jugement doit être l'affaire de tous et non l'apanage de professionnels. Peut-être le *Savoir* (*Verstand*) est-il l'affaire de spécialistes, mais la *Raison* ou *Compréhension* (*Vernunft*) est l'affaire de tous les citoyens. On peut retrouver ici les remarques de Arendt sur l'argument fallacieux de la métaphysique qui consisterait à identifier signification et vérité. En effet, la Raison, le raisonnement des citoyens qui se développerait par la discussion publique d'opinions mèneraient non pas à proposer des vérités, mais à donner de la signification aux

<sup>67</sup> Arendt, Hannah. «Compréhension et Politique» in *La nature du totalitarisme*. Paris: Payot, 1990, p.39. Traduction par Marie-Irène Brudny-de Launay.

<sup>68</sup> Arendt, Hannah, *La vie de l'esprit*, *ibid.*, p.144.

événements, à se les approprier. Au contraire, le savoir mène à la découverte de vérités. Il faut distinguer les deux. Lorsqu'il s'agit d'affaires publiques, de politique, on ne peut parler que d'opinions qui peuvent conduire à donner de la signification, et non de vérité.

Arendt prend pour exemple la période de l'après-guerre en Allemagne. Pour elle, le malaise généralisé et les critiques acerbes qu'elle recevait, lorsqu'elle revenait sur l'Holocauste et qu'elle disait qu'il fallait juger les individus qui y avaient participé, démontre une sorte de «passé non maîtrisé» et c'est justement parce qu'on s'interdit de juger qu'on ne peut le maîtriser. En jugeant une situation tragique, on y prend part en quelque sorte. Peut-être ne saura-t-on jamais la vérité exacte, mais l'important est que, en jugeant, on donne de la signification, du sens aux événements. Certains rétorqueront qu'on ne peut juger ce à quoi on n'a pas participé, mais c'est justement là qu'on retrouve toute l'importance de notre capacité mentale d'imagination qui permet une certaine objectivité. En s'abstenant de juger, on perd nos repères dans le monde, on s'écarte de celui-ci, on perd notre place. Et la liberté est liée à un espace, le monde, auquel nous appartenons. À l'extérieur du monde, c'est le bannissement, la privation. Lorsque des groupes revendiquent des droits, ils revendiquent surtout la possibilité d'entrer dans le monde, d'y avoir un droit de séjour et ainsi d'être reconnus par les autres. Arendt nous dit que les masses modernes se caractérisent surtout par l'absence de «chez-soi», de racines, d'intérêts communs. C'est ainsi, nous dit-elle, que peut être possible la naissance de sociétés totalitaires<sup>69</sup>. Plutôt que citoyen appartenant à la «famille humaine», l'homme de masse n'est plus qu'un individu. Arendt dit qu'il se caractérise alors par «*son aptitude à la consommation, accompagnée d'incapacité à juger, ou même à distinguer*<sup>70</sup>». Alors peut-être devient-il extrêmement difficile et exigeant de poser un jugement face à des événements aussi tragiques que des génocides. Mais cela est nécessaire, puisque c'est ainsi que l'on peut se faire une place dans le monde et s'y maintenir. Il est du devoir d'un citoyen de s'informer correctement, d'étudier les différents points de vue, de découvrir et d'éliminer ses préjugés, afin d'établir un jugement le plus éclairé possible, toujours révisable au besoin.

En disant que juger une situation tragique nous permet de prendre part en quelque sorte à l'événement, nous mettons en relief l'idée que le jugement présuppose la pluralité,

<sup>69</sup>Nous sommes tributaires pour cette partie de la réflexion du livre de Daniel Bensaid, *Le pari mélancolique*. Paris: Éditions Fayard, 1997.

<sup>70</sup>*Ibid.*, p.147

nous voyons l'idée de la «famille humaine<sup>71</sup>» apparaître. Le lien entre la vie intérieure de l'individu et le monde, les autres, se fait dans le jugement. Ici, le solipsisme complet est impossible à concevoir comme nous l'avons déjà montré. Et c'est même là que réside l'humanité de l'homme. Auparavant, nous avons vu le sens commun chez l'homme pour lequel nous disions qu'il était présent en chaque être humain, qu'il était nécessairement rattaché au monde en contribuant à donner des significations aux événements et permettant du même coup de bâtir nos repères dans le monde. Mais Arendt vient compléter ce qu'elle disait du sens commun en lui adjoignant un autre concept, celui du *sensus communis* qu'elle reprend de Kant. Le *sensus communis* est pour elle quelque chose qui se rajoute au sens commun et qui vient donner aux individus une sorte de conscience de la communauté, de vivre en commun. À la différence du sens commun, le *sensus communis* tel qu'elle l'entend n'est pas développé également chez les hommes. Certains semblent même en être totalement dépourvus, on dit alors qu'ils ne pensent qu'à eux-mêmes, qu'ils ne pensent pas aux autres.

Le *sensus communis* de Arendt se réfère à la deuxième maxime du sens commun «Penser en se mettant à la place des autres» et que Kant appelle une manière de penser élargie (par opposition à «bornée») ou «mentalité élargie» (*erweiterte Denkungsart* en allemand). Kant, pour décrire cela nous dit que c'est une capacité de...

*S'élever au-dessus des conditions subjectives et particulières du jugement, à l'intérieur desquelles tant d'autres sont comme enfermés, et à réfléchir sur son propre jugement à partir d'un point de vue universel (qu'il ne peut déterminer que dans la mesure où il se place du point de vue d'autrui).<sup>72</sup>*

Il ne s'agit pas ici de se fusionner à l'autre, de ne faire qu'un avec lui, mais de s'élever au-dessus de la contingence pour pouvoir poser un jugement le plus fiable possible. Ce n'est donc pas être empathique au sens de tenter de se mettre dans la tête de l'autre, car cela irait en contradiction avec la première maxime: «...penser par soi-même». C'est ainsi que l'interprète un commentateur récent: «Il ne s'agit pas d'adopter le point de vue réel de quelqu'un d'autre, mais seulement de comparer son jugement à un jugement possible

<sup>71</sup>Expression reprise du préambule de la *Déclaration des droits de l'homme* de 1949.

<sup>72</sup>Kant, Emmanuel. *Critique de la faculté de juger*. Paris: Garnier-Flammarion, 1995, p.280. Traduction de l'allemand par Alain Renaut.

*d'autrui*»<sup>73</sup>. Et cela est rendu possible par la faculté d'imagination qui permet de prendre une distance avec le monde afin de mieux y revenir.

On pourrait ici affirmer à la suite de Myriam Revault d'Allonnes et Valentina Guerguieva que Arendt fait subir une sorte de torsion au concept de Kant et que son interprétation n'est peut-être pas conforme en tout point avec la conception kantienne du «philosophe transcendantal». En effet, les deux auteures remarquent l'insistance d'Arendt pour traduire le terme allemand «*allgemein*» par «général» alors que les traducteurs s'entendent généralement pour dire que Kant l'utilisait dans le sens de «universel». Et la précision n'est pas sans importance: dans la pensée arendtienne, la pluralité s'appuie sur la communicabilité, elle-même permise par le jugement, comme nous venons de le voir. «Alors que Kant revendique avec la plus grande netteté, dès le § 8 de la *Critique de la faculté de juger*, la position du "philosophe transcendantal" qui abordera, d'un point de vue non empirique, le "caractère particulier d'universalité d'un jugement esthétique"(...)»<sup>74</sup>, Arendt affirme que la validité d'un jugement peut être assurée par la mentalité élargie et que par conséquent le jugement ne peut être universel, mais seulement général car on ne peut que prendre le point de vue d'autres personnes particulières et non pas un point de vue universel. Myriam Revault d'Allonnes nous dit aussi que l'on peut «*s'étonner qu'Arendt néglige aussi systématiquement l'avertissement de Kant lui-même au § 7: s'il ne s'agit que d'un universel obtenu par comparaison, on parle de "règles générales" (comme le sont toutes les règles empiriques dans les jugements "se rapportant à la société"), alors que le jugement de goût en appelle à des règles universelles*»<sup>75</sup>. Elle fait donc une lecture beaucoup plus politique qu'anthropologique du rôle de l'imagination et du *sensus communis* en dépassant sans aucun doute ce que Kant avait voulu faire. Mais Arendt s'efforce «*d'ouvrir un dialogue de pensées entre penseurs*»<sup>76</sup> et du point de vue de ses idées, Arendt reste très cohérente avec elle-même

<sup>73</sup>Guerguieva, Valentina. «La connaissance de l'indéterminé. Le sens commun dans la théorie de l'action». Thèse de doctorat, Québec, Université Laval, 2004. Chapitre 2, troisième partie: *Le sensus communis kantien et la formation de l'espace public: Hannah Arendt*.

<sup>74</sup>Revault d'Allonnes, Myriam. « Qu'est-ce que juger ? Hannah Arendt lectrice de Kant. », Multitudes [En ligne], Août 1991. <http://multitudes.samizdat.net/-Aout-1991-Le-gai-renoncement-.html> (Page consultée le 1 novembre 2006)

<sup>75</sup>Revault d'Allonnes, Myriam. « Qu'est-ce que juger ? Hannah Arendt lectrice de Kant. », Multitudes [En ligne], Août 1991. <http://multitudes.samizdat.net/-Aout-1991-Le-gai-renoncement-.html> (Page consultée le 1 novembre 2006)

<sup>76</sup>Propos de Martin Heidegger dans l'avant propos de la seconde édition de *Kant et le problème de la métaphysique*, trad. Française de A. de Waelhens et W. Biemel, Gallimard, 1953.



et avec ses lectures de la philosophie ancienne chez les Grecs, la *pronesis*, que l'on pourrait lier à la capacité de juger, était toujours étroitement en rapport avec l'activité politique.

De plus, si elle se permet quelques écarts dans ses lectures on peut faire l'hypothèse, à la suite de Myriam Revault d'Allonnes, que c'est pour Arendt une façon de sauver la valeur des opinions au regard des vérités qui pourraient découler de l'application de règles universelles. Cela lui permet en quelque sorte d'être encore une fois cohérente avec elle-même et de ramener au premier plan la tension entre la vérité et les opinions, entre le philosophe contemplatif et le philosophe politique, appartenant au monde. C'est aussi peut-être afin de rappeler une idée très importante qu'elle reprend d'Aristote et qui n'est pas si éloignée de Kant: ce serait ce *sensus communis*, cette mentalité élargie, ce sentiment d'amitié pour l'humanité qui permettrait de maintenir ouvert le monde commun. Par cette mentalité élargie, cette disposition à se mettre à la place des autres et de reconnaître à quel point la diversité des points de vue est nécessaire à notre propre existence, au fait de nous d'apparaître dans le monde et de nous y distinguer des autres; on pourrait ainsi en venir à comprendre l'absolue nécessité de protéger cet espace de liberté, de maintenir cette scène disponible à tous. Chez Aristote, on peut lire que c'est l'amitié ou souci de l'autre (*philia*) qui permet d'assurer et de maintenir un lien social: «*L'amitié semble encore être le lien des cités et attirer le soin des législateurs, plus même que la justice*<sup>77</sup>». Pour Arendt, l'idée de mentalité élargie de Kant agit un peu comme celle de la *philia* aristotélicienne, c'est-à-dire que c'est elle qui permet de maintenir un lien entre les individus dans le monde. C'est parce que nous reconnaissons la valeur des autres en tant qu'êtres humains, que nous sommes conscients que nous avons besoin d'eux pour pouvoir tenter de nous mettre «à leur place», pour tenter d'adopter de nouvelles perspectives, de nouveaux point de vue, qu'un monde libre peut exister et se maintenir.

*Lorsqu'elle affirme que « penser » peut préserver du mal, Arendt présuppose une société d'êtres raisonnables communiquant et raisonnant ensemble sur le mode d'une amitié commune (la philia dont Aristote faisait la base de la cité) et de l'amour de l'humanité.*<sup>78</sup>

<sup>77</sup>Aristote. *Éthique de Nicomaque*. Paris: Garnier-Flammarion, 1965, p.207-208. Traduction du grec par J. Voilquin.

<sup>78</sup>Kremer-Marrieti, Angèle. *Hannah Arendt : une éducation européenne entre les deux guerres et ses conséquences philosophiques*. Dogma [En ligne], janvier 2005. <http://dogma.free.fr/txt/AKM-HannahArendt.htm> ( page consultée le 1 novembre 2006)

Il semble aussi que cette importance de l'amitié pour l'autre, de cette fraternité, ne soit pas étrangère à celle de la *caritas* chez Augustin que Arendt avait étudiée dans sa thèse de doctorat *Le concept d'amour chez Augustin*. En effet, le grand principe politique qui devrait relier les hommes entre eux chez Augustin est la *caritas*, «*amour juste qui aspire à l'éternité et à l'avenir absolu*»<sup>79</sup>. Par celle-ci, le monde devient comme transformé en désert, un vide qui peut permettre l'élan vers Dieu, principe transcendant. La *caritas* s'oppose à la *cupiditas*, qui est plutôt une forme de «*faux amour qui s'accroche au monde*»<sup>80</sup> une attirance vers les choses qui nous entourent, instituées par les hommes. Elle transforme le monde éternel (*cosmos*) en un monde temporel, un monde commun aux hommes (*mundus*). Cela crée chez l'homme la «*dispersion*» qui est une modalité d'être-au-monde de celui qui aime la vie plutôt que Dieu, de fuite hors de soi, d'illusion de la permanence. Trop préoccupés par cela, les hommes ne se tournent pas vers Dieu et ne se préoccupent que de choses futiles. C'est, selon Arendt, ce qui voue le monde humain à la consommation. Le concept de monde recoupe donc chez Augustin une double réalité: la création de Dieu (le ciel et la terre) et le monde humain «*à constituer par le fait de l'aimer et de l'habiter*»<sup>81</sup>. En effet, l'homme (la créature) fonde le monde (*mundus*) en l'adoptant:

*L'amour du monde est désigné comme ce qui est fondement de l'instauration du monde humain comme patrie, comme monde commun où l'homme peut établir sa demeure dans la mesure où il en prend soin.*<sup>82</sup>

Ce petit excursus avait pour but de montrer l'importance du monde commun, et surtout de l'amitié pour ceux avec qui nous partageons le monde. Comme nous l'avons vu, on se forme des opinions au contact avec les autres, en se représentant leurs idées, en discutant mentalement avec eux. Même lorsqu'on juge, il faut se retirer un peu du monde, des activités humaines, mais c'est pour mieux y revenir. À la manière du penseur cosmopolite, le penseur critique ne peut élaborer sa pensée qu'en rencontrant les autres, en examinant leurs points de vue. En jugeant, on est toujours tour à tour acteur et spectateur. On écoute et on affirme. Sans

<sup>79</sup>Tassin, Étienne. *Le trésor perdu, Hannah Arendt l'intelligence de l'action*. Paris: Payot, 1999, p.389.

<sup>80</sup>Tassin. *ibid.*, p. 389

<sup>81</sup>Arendt, Hannah. *Le concept d'amour Augustin*. Paris: Rivages poches, 1999, p.88.

<sup>82</sup>Tassin, *ibid.*, p.399

les autres, tout cela serait impossible. «*L'individu en lui-même, seul, ne peut pas être raisonnable*<sup>83</sup>» disait Jaspers.

En effet, à ce stade, il apparaît évident que Arendt est redevable de Karl Jaspers et de l'importance chez lui de la communication. Dans un texte de 1946, «*Qu'est-ce que la philosophie de l'existence?*», Arendt nous dit que chez Jaspers, l'existence humaine ne peut jamais être conçue isolément de celle des autres, elle est toujours dans la communication avec autrui. La vérité ne peut émerger que de cette rencontre avec les autres, de la discussion, une sorte de maïeutique socratique sans le «caractère didactique»<sup>84</sup>. Dans un autre texte de 1954 «*L'intérêt pour la politique dans la pensée philosophique européenne récente*» – où, soit dit passant, Arendt dit de Jaspers qu'il serait «le seul disciple convaincu de Kant»<sup>85</sup> – elle relève que dans la pensée de Jaspers, la vérité elle-même ne peut exister en dehors de la communication. Nous pouvons comprendre ici que par vérité Arendt n'entend pas les résultats du Savoir (*Verstand*), mais bien de la Raison (*Vernunft*) et donc on pourrait, pour éviter la confusion, parler plutôt d'«opinion vraie». Dans *La vie de l'esprit*, Arendt nous dit que opinion et jugement vont ensemble, que c'est la droiture du jugement qui donne à l'opinion sa respectabilité. Si les philosophes ont traditionnellement préféré la vérité à l'opinion, ce serait justement que l'opinion provient de la pluralité, de la discussion, alors que la vérité commanderait la solitude et le retrait du monde. L'opinion est l'affaire du politique.

De toutes ces considérations, il faut surtout retenir que la faculté de juger chez Arendt est la pierre angulaire de la philosophie politique parce qu'elle inclut la dimension de la pluralité. C'est dans le jugement que le lien entre l'individu et le monde se fait, parce que c'est le jugement et surtout le *sensus communis*, ce sens de l'humanité dans l'homme, qui rend possible le partage du monde avec les autres et qui permet à celui de maintenir des espaces de liberté. Voilà que la table est maintenant mise pour tenter de voir quel rôle les philosophes peuvent avoir par rapport à cela. Comment peuvent-ils intervenir dans le monde afin de contribuer à maintenir celui-ci ouvert, libre et surtout tenter d'empêcher la naissance de

<sup>83</sup>Arendt, Hannah. «Karl Jaspers. Éloge» in *Vies politiques*. Coll. «Tel», no 112. Paris: Gallimard, 1986, p.89.

<sup>84</sup>Arendt, Hannah, *Qu'est-ce que la philosophie de l'existence? suivi de L'existentialisme français*, Coll. «Petite Bibliothèque», no 400. Paris: Payot & Rivages, 2002, p.66.

<sup>85</sup>Arendt, Hannah. 1987. «L'intérêt pour la politique dans la pensée philosophique européenne récente». *Les cahiers de philosophie*, no 4, p.20.

mondes totalitaires à nouveau? Nous avons vu que Arendt, même si elle récusait la tradition philosophique à laquelle Heidegger appartient, reprenait de ce penseur l'importance de l'appartenance de l'homme au monde des phénomènes. Puis nous avons abordé son rapport à Kant pour voir qu'elle reprenait de lui des concepts essentiels à sa théorie: la faculté d'imagination, les déterminations de la faculté de juger, la différence entre la Raison (*Vernunft*) dont le résultat est de donner de la signification aux événements, et le savoir(*Verstand*) qui peut prétendre à produire des vérités. Puis, finalement, nous avons vu qu'elle reprenait aussi le concept kantien de *sensus communis*, ce sens de la fraternité humaine.

### 3.2 Socrate: la philosophie dans l'espace public

*En dernier ressort nos décisions concernant le juste et l'injuste reposent sur le choix de notre compagnie, de ceux avec qui nous désirons passer notre vie. Et nous choisissons notre compagnie en pensant à des exemples, des exemples de gens morts ou vivants.*<sup>86</sup>

Si Hannah Arendt consacre la majeure partie de son oeuvre à déconstruire le modèle traditionnel de la philosophie, il est plus difficile de voir exactement ce qu'elle propose pour le remplacer. Cependant certains indices semblent nous indiquer la route et parmi ceux-ci, son recours à des figures emblématiques est particulièrement révélateur. À ce propos, il est aisé de relever au moins trois penseurs que Arendt détache de la tradition qu'elle récusé: nous avons déjà vu l'intérêt qu'elle porte à Kant et à son «héritier» Jaspers, mais nous nous pencherons maintenant sur celui qui est véritablement omniprésent tout au long de son oeuvre: Socrate. En effet, dans toute son oeuvre, mais encore plus souvent dans ses derniers écrits, Socrate revient sans cesse à la manière de ce qu'elle appelle un «idéal-type». Dans *La vie de l'esprit*, un passage entier est consacré à « La réponse de Socrate»<sup>87</sup>. En reprenant à son compte une citation de Étienne Gilson dans son ouvrage *Dante et la philosophie*, elle justifie ainsi sa méthode: «un personnage ne conserve de sa réalité historique que ce qu'exige la

<sup>86</sup> Tapuscrits du fond Arendt, Bibliothèque du Congrès, Washington cité dans: Vallée, Catherine. *Hannah Arendt. Socrate et la question du totalitarisme*. Paris: éditions Ellipses, 1999, p.137.

<sup>87</sup>Arendt, Hannah. *La vie de l'esprit*. coll. «Quadrige», Paris: Presse universitaires de France, 2005, p.218-235.

*fonction représentative que Dante lui assigne*». Nous pensons qu'on peut transposer cela à ce que fait Arendt avec Socrate, peu important finalement les débats d'historiens et de philologues sur l'authenticité historique des pensées qu'on attribue ou non à Socrate, l'important est de voir ce que Arendt retire de ce modèle, car chez elle Socrate occupe essentiellement une fonction représentative.

*La meilleure, en fait la seule manière que je puisse concevoir d'empoigner la question est de se mettre en quête d'un modèle, l'exemple d'un penseur non professionnel en qui se fondent deux passions apparemment contradictoires, la pensée et l'action – j'entends non pas un homme brûlant d'appliquer ses pensées ou d'établir des formules théoriques de l'action mais, beaucoup plus probant à mes yeux, un individu également à l'aise dans les deux domaines et capable de passer de l'un à l'autre avec la plus grande aisance apparente [...] un penseur qui sache rester un homme parmi les autres, ne fuie pas la place publique, soit un citoyen comme les autres, ne fasse rien, n'exige rien en dehors de ce que chacun, selon lui, peut attendre et devenir. (...) On aura deviné que je pense à Socrate.*<sup>88</sup>

Nombreuses sont les critiques qui font de Arendt une nostalgique du passé, particulièrement de l'Antiquité et qui mettent en question dans sa pensée la possibilité de tirer un modèle de quelque chose qui eut lieu il y a près de 2500 ans en d'autres lieux, comme elle en fit souvent la proposition. Nous désirerions seulement dire qu'il serait bien sûr impossible d'appliquer totalement le modèle de la *polis* grecque aujourd'hui et Hannah Arendt le savait bien, mais comme nous l'avons dit, elle cherche dans le passé des fragments de «trésors perdus» qui pourraient lui venir en aide pour tenter de penser ensemble philosophie et politique, elle veut «retrouver le sens d'une pensée politique qui conserverait toute sa pertinence pour le monde contemporain».<sup>89</sup> Certes, Arendt est nostalgique, et peut-être aussi se forge-t-elle une fois encore un modèle idéal à partir de morceaux savamment choisis. On peut dire qu'elle opère une sorte d'idéalisation produisant par le fait même un fort pouvoir de référence. Plusieurs lacunes sont néanmoins perceptibles dans sa vision de l'histoire de la philosophie. Par exemple, il est difficile de soutenir comme elle le laisse entendre que la pensée grecque post-socratique serait nécessairement soit contemplative soit active. Il semble

<sup>88</sup>Arendt, Hannah. *La vie de l'esprit*. coll. «Quadrige», Paris: Presse universitaires de France, 2005, p.220.

<sup>89</sup>Poizat, Jean-Claude, *Hannah Arendt, une introduction*. Paris: La Découverte, 2003. p.72.

que pour parvenir à bien présenter ses idées, il lui faille absolument un principe unique de compréhension, mais les choses sont beaucoup plus compliquées qu'elle n'a tendance à le montrer.

De plus, le fait qu'elle présente le monde grec comme toujours éminemment politique est sans doute un peu exagéré. En fait, on pourrait dire que, la plupart du temps, elle intervient par rapport à l'histoire plutôt d'une manière littéraire que philologique, en remplaçant l'argumentation rationnelle par des métaphores évocatrices. Mais sa force est de chercher et d'offrir par ses références à l'histoire un enracinement possible à sa pensée. Même si cela ne va pas sans poser de problèmes, elle trouve chez les Grecs un modèle à réinstaurer. Cette façon de procéder en utilisant des modèles semble chez elle incontournable et il faut avouer que les exemples et les modèles, malgré toutes les difficultés que cela suppose, sont des façons efficaces d'expliquer nos pensées.

*Le procès de Socrate: la rupture entre philosophie et politique.*

Chez Arendt, le moment historique du procès de Socrate est fondateur de toute la tradition philosophique qu'elle associe à la supériorité de la *vita contemplativa* sur la *vita activa*. Ce serait le moment où l'abîme se creusa définitivement entre la philosophie et la politique, entre la théorie et la pratique, entre le philosophe et le monde commun. À partir de là que les philosophes s'employèrent à faire «une série d'essais en vue de découvrir les fondements théoriques et les moyens pratiques d'une évasion définitive de la politique<sup>90</sup>», comme elle le dit. Suite à la condamnation à mort de son maître, peut-être Platon aurait-il perdu confiance en la capacité des humbles citoyens de juger correctement des choses. Jacques Taminiaux, dans son livre *La fille de Thrace et le penseur professionnel*, suggère que pour Arendt, ce serait à partir de ce moment que la *doxa*, les opinions, commenceraient à être méprisées et condamnées par les philosophes au profit de la vérité, *aletheia*.

<sup>90</sup>Arendt, Hannah. *Condition de l'homme moderne*. Coll. «Pocket» no 24. Paris: Calmann-Lévy, 1983, p. 249.



Platon voudra pallier la fragilité et les immenses risques d'erreurs des opinions émises en communauté, par la recherche de critères absolus, universels pouvant conduire à une vérité solide et permanente. Chez Platon, comme on peut le voir dans *l'Allégorie de la caverne*, présentée dans la *République*, la recherche de la vérité exige beaucoup de sacrifice de la part d'une minorité qui sera récompensée de ses efforts par l'illumination de la connaissance, et cette recherche demande pour la grande majorité des gens seulement la soumission. Les philosophes sortent de la *doxa* pour aller vers la vérité, mais comme ils sont obligés de revenir dans leur demeure terrestre (car ils ne sont pas des Dieux), autant assumer le pouvoir politique ou du moins la fonction de conseiller, de peur d'être gouvernés par des ignorants. Il apparaît donc qu'une sorte de hiérarchisation entre ceux qui savent et ceux qui ne savent pas découle nécessairement de la supériorité de la vérité sur les diverses opinions. Ainsi, sur la place publique, au lieu d'avoir en présence une communauté d'égaux dans laquelle le pouvoir serait réparti également entre tous, on assiste à une spécialisation des savoirs où l'avis de certains a plus d'importance car ils se rapprocheraient d'une vérité absolue et universelle. De ce fait, il serait parfaitement compréhensible que ces professionnels de la pensée détiennent plus de pouvoir politique.

Selon Arendt, cette opposition entre opinions et vérité est complètement anti-socratique. En effet, cela n'aurait pas de sens de qualifier Socrate de «sage» (*sophos*) par exemple, si ce terme doit signifier une expertise, un savoir spécialisé comme celui que Platon recommande. Comme on peut le voir dans *l'Apologie de Socrate*, la seule sagesse de Socrate aurait en fait été d'affirmer qu'il n'était pas sage, que les hommes en général même s'ils prétendent l'être ne peuvent pas être sages, car ils ne peuvent être les égaux des Dieux. La pratique philosophique de Socrate n'imposait pas sa vérité comme une contrainte: on peut le tirer du fait qu'il pratiquait la maïeutique qui consiste à «accoucher de la vérité non pas en détruisant la *doxa*, mais au contraire en révélant la *doxa* dans la sincérité qui lui est propre.<sup>91</sup>» Le rôle de philosophe est alors seulement d'aider les citoyens à faire naître leurs opinions, à se débarrasser des leurs préjugés, à les «aiguillonner» non pas dans le but d'obtenir une vérité immuable, mais dans le but de progresser, d'entrevoir de nouvelles perspectives, de construire des vérités temporaires, respectueuses de la diversité, permettant de donner des significations aux événements.

<sup>91</sup>Taminiaux, Jacques. *La fille de Thrace et le penseur professionnel*. Paris: Payot, 1992, p. 217.

Socrate incarne dès lors le penseur qui savait naturellement allier philosophie et politique. Il représente l'opposé du «penseur professionnel»: il est le modèle du penseur-citoyen. Pour qu'une véritable démocratie puisse exister et se maintenir, sans la tyrannie de quelques uns voulant imposer leur pouvoir, chaque citoyen doit être apte à donner son opinion, à la défendre et à écouter celles des autres dans la sincérité et l'humilité. Socrate semblait penser que la fonction du philosophe était d'aider les citoyens à faire cela. À leur apprendre à s'exprimer clairement, à leur donner le goût de réfléchir sur des problèmes généraux, à leur donner l'habitude d'examiner des problèmes sous divers angles, à accepter de modifier leurs propres idées au contact de celles des autres. Et pour être véritablement sincère dans tout cela, il faut d'abord et avant tout être en accord avec soi-même, être un «ami» de soi-même, se connaître dans tout ce qui nous détermine et nous limite.

On peut voir, même dans ce bref exposé de la lecture de Arendt, toute la fragilité de l'entreprise socratique. Socrate faisait le pari que ses interlocuteurs allaient être de bonne foi, comme il l'était lui-même, qu'ils allaient être aussi exigeants avec eux-mêmes qu'il l'était lui-même, qu'ils avaient envie de plonger dans la complexité sans être certains que des résultats concrets allaient émerger. En fait, le plus souvent, les discussions que Socrate entreprenait ne menaient à aucun résultat, en témoigne le fait que les premiers dialogues de Platon dans lesquels Socrate tente de définir différents concepts, sont aporétiques. Et nous croyons pouvoir affirmer, en tentant d'appliquer la pensée de Arendt à notre réalité contemporaine, que les gens en général aiment bien voir des résultats concrets aux tâches qu'ils réalisent. «À quoi ça sert ?» entend-t-on souvent dire à propos de la philosophie. Dans la continuité de la pensée arendtienne, nous avons des raisons de croire que les Grecs, comme les gens d'aujourd'hui, étaient la plupart du temps occupés à leurs travaux respectifs et ne passaient pas leurs journées sur la place publique à discuter. Avec le recul que nous permettent les connaissances historiques, nous pouvons observer que les démocraties sont fragiles. Lorsqu'une crise survient, on tente par tous les moyens de trouver des coupables facilement identifiables et facilement punissables de façon à voir le problème se régler rapidement et pouvoir continuer notre train-train quotidien. Souvent, on a tendance à mettre en cause celui qui pointe le problème du doigt, plutôt que de chercher les réelles causes et implication de celui-ci. On ne veut pas y passer des mois et analyser tous les tenants et aboutissants. Bref, il est compréhensible que le travail que Socrate s'était lui-même assigné était des plus ingrats,



mais des plus importants pour garder une démocratie saine à Athènes. On peut aussi imaginer la colère de Platon contre la Cité lorsque celle-ci mit à mort son maître. *L'Allégorie de la caverne* nous enseigne que le chemin est difficile pour le futur philosophe, autant en montant vers la connaissance qu'en redescendant vers la communauté. Mais, au moins celui-ci est-il seul et ses succès ou ses échecs ne dépendent que de lui-même. Autant avoir confiance en soi, lorsqu'on ne peut avoir confiance aux autres. Pour Arendt, cette attitude porte déjà en elle le germe du tyrannique. «*Platon, aux yeux de Arendt, est antisocratique dans l'exacte mesure où il prétend résoudre le paradoxe que Socrate appelait à assumer.*<sup>92</sup>» Alors que Socrate était conscient des difficultés de son travail, et qu'il désirait s'y maintenir en se disant qu'il en allait de l'essence même de sa pratique, Platon, lui, tente de solutionner le problème, en éloignant le philosophe du monde.

#### *Socrate: le modèle du penseur-citoyen*

Pour résumer, on pourrait, à la suite de Arendt, faire de Socrate le modèle du penseur-citoyen. Qu'est-ce que cela signifie ? En premier lieu, le penseur-citoyen reconnaît et accepte la dimension de pluralité de l'homme, il prend comme demeure le monde commun, « pour le meilleur et pour le pire » pourrait-on dire. Il ne s'agit pas seulement ici d'accepter les institutions politiques et les lois de la Cité dans laquelle il habite, mais encore plus de saisir l'importance du vivre-ensemble, de maintenir ouvert et de profiter de cet espace que permet la multiplicité des points de vue d'un côté et le fait qu'on soit tous humains de l'autre. Socrate, mieux que personne, incarne celui qui se nourrit de la diversité, de la richesse du monde commun. En passant ses journées sur les places publiques d'Athènes, en s'adressant sans distinction aux marchands, aux artisans et aux plus riches de la ville, il contribue à rendre concrète l'idée que tout un chacun a sa place dans le monde et que ses idées peuvent enrichir une discussion et faire progresser le dialogue. Arendt souligne à plusieurs endroits que Socrate est une figure particulière dans l'histoire de la philosophie parce qu'au lieu de fuir la multitude, de tenter de s'en écarter, il reconnaît l'importance et la richesse de la pluralité dans le monde, concept – comme nous l'avons vu – qui occupe une place de choix chez Arendt, en

<sup>92</sup>Taminiaux, Jacques. *La fille de Thrace et le penseur professionnel*. Paris: Payot, 1992, p. 224.

particulier dans la *Condition de l'homme moderne* où il est une condition fondamentale de l'action.

*La pluralité est la condition de l'action humaine, parce que nous sommes tous pareils, c'est-à-dire humains, sans que jamais personne soit identique à aucun autre homme, ayant vécu, vivant ou encore à naître.*<sup>93</sup>

Reconnaître autant d'importance aux gens qui nous entourent, reconnaître que leurs idées peuvent nous conduire à découvrir de la signification à des choses qui nous semblaient étrangères, c'est aussi donner une certaine importance aux opinions et renoncer en quelque sorte à découvrir une vérité immuable, éternelle. Le penseur professionnel tente de s'éloigner de la discussion, de l'incohérence apparente de la multitudes des opinions, il préfère découvrir les vérités derrière les apparences. Voilà une deuxième caractéristique qui distingue le penseur professionnel du penseur-citoyen. Pour ce dernier, ce ne sont pas tant les résultats qui comptent que le chemin parcouru, l'expérience de pensée comme telle. Arendt nous dit que, un peu à la manière de Pénélope qui tissait sa toile et la défaisait le lendemain matin, la pensée est toujours en mouvement, toujours à recommencer, elle se remet constamment elle-même en question.

Nous avons déjà vu que, selon elle, une des caractéristiques de ce type de penseur est le fait qu'ils n'écrivent pas leurs pensées. Cela serait contraire à la constante remise en question dont nous parlions. De plus, Socrate disait n'avoir rien à enseigner, qu'il était à l'image de ces vieilles femmes devenues stériles qui agissent comme sages-femmes dans la Cité. La pensée de Socrate est plus négative que affirmative affirme Arendt, il tâchait dans ses dialogues de progresser en éliminant les fausses opinions, les préjugés, les erreurs de jugements, mais sans jamais vouloir imposer ses idées. Dans une note de bas de page, Arendt réfute l'idée courante selon laquelle Socrate en fait ne voulait que faire dire à ses interlocuteurs ce qu'ils savaient déjà, il leur mettait en quelque sorte les mots dans la bouche. Pour répondre à cela, Arendt nous assure qu'il était sincère lorsqu'il disait qu'il n'enseignait rien. Elle cite à ce propos un passage du *Charmide* où Socrate répond à Critias:

---

<sup>93</sup>Arendt, Hannah. *Condition de l'homme moderne*. Coll. «Pocket» no 24. Paris: Calmann-Lévy, 1983, p.43.

*Mon cher Critias, ton attitude envers moi semble m'attribuer la prétention de connaître les choses sur lesquelles je pose des questions, et tu parais croire qu'il dépend de moi de t'accorder ce que tu demandes ; il n'en est rien ; j'examine avec toi chaque problème à mesure qu'il se présente parce que je ne possède pas la solution.<sup>94</sup>*

Arendt attribue tout de même à Socrate au moins deux affirmations importantes qu'elle trouve dans le *Gorgias*. Celles-ci concernent la morale. La première dit qu'il vaut mieux subir une injustice que d'en commettre une, la seconde qu'il vaut mieux être en désaccord avec les autres qu'avec soi-même. Mais c'est de l'expérience même de l'activité de penser que proviennent ces deux maximes et des résultats d'une réflexion ad hoc. Barbara Cassin, dans une étude qui compare le rapport de Arendt et celui de Heidegger à l'Antiquité, nous dit que Socrate, avec ce deuxième principe, serait en quelque sorte le créateur du principe de non-contradiction qu'Aristote utilisa en logique et que Kant reprit dans son impératif catégorique. Cassin nous montre que cela «*constitue la structure même de la pensée, ce rapport du penseur à lui-même qu'Arendt nomme le deux-en-un*<sup>95</sup>». Il s'agit donc plus de guides pour s'aider à construire notre propre morale que des normes que l'on devrait respecter qui sont prescrites. En fait ces phrases sont le point de départ d'une réflexion et non le point d'arrivée. On peut donc dire que la pensée de Socrate est plus négative qu'affirmative, à la manière de son *daimon* qui intervenait toujours pour l'avertir lorsqu'il prenait le mauvais chemin, mais qui ne lui indiquait jamais le bon.

Socrate restait un homme parmi les autres, il n'aspirait pas à s'élever au-dessus de la multitude ni n'acceptait d'être bêtement soumis aux ordres. Il était un citoyen égal aux autres au sein du monde commun qu'était Athènes. Il disait tenter d'éveiller les citoyens à la réflexion, ils les invitaient à se dégager de leurs opinions, de leurs jugements hâtifs, mais il n'espérait de ce fait aucun statut privilégié dans la Cité. Arendt trouve révélateur le fait que dans le *Ménon* (80c), il dit «*Je ne suis pas un homme qui, sûr de lui, embarrasse les autres : si j'embarrasse les autres, c'est que je suis moi-même dans le plus extrême embarras*.<sup>96</sup>»

<sup>94</sup>Cité dans Arendt, Hannah. *La vie de l'esprit*. coll. «Quadrige», Paris: Presses universitaires de France, 2005, p.223.

<sup>95</sup>Cassin, Barbara. «Grecs et Romains: les paradigmes de l'Antiquité chez Arendt et Heidegger». *Colloque Hannah Arendt, Politique et Pensée*. Paris: Petite bibliothèque Payot, 2004, p.28.

<sup>96</sup>Cité dans Arendt, Hannah. *La vie de l'esprit*. coll. «Quadrige», Paris: Presse universitaires de France, 2005, 572 pages. Traduit de l'américain par Lucienne Lotringer.

En prenant Socrate comme modèle, elle nous dit donc que la tâche du philosophe est de remettre en question les opinions rapides, les préjugés pour faire naître des opinions plus solides. Il ne faisait cela que parce qu'il était convaincu que la réflexion et l'examen critique étaient nécessaires à sa Cité. Il le faisait pour le bien de tous. Ce serait là le rôle du philosophe dans la Cité: tenter d'éveiller les citoyens, de les maintenir dans cet état où les esprits sont constamment actifs, prêts à examiner les nouvelles situations qui se présentent. C'est ce rôle qui contribue en troisième lieu à distinguer le penseur-citoyen du penseur-professionnel. Il est à l'image du taon qui dérange, mais qui nous tient éveillé. Socrate avait tout de même une prétention, celle de peut-être rendre les gens meilleurs en les incitant à se questionner. Il ne leur donnait pas de réponse, mais les invitait à faire l'effort de penser par eux-mêmes. Il ébranlait les habitudes à obéir naïvement. Si chaque homme pouvait penser et juger par lui-même, peut-être la Cité n'aurait-elle plus besoin de loi... Le fait de faire passer sa conscience avant la loi peut être très dangereux pour la Cité, mais dans le *Criton*, on peut voir tout de même qu'il insiste pour sauvegarder les institutions publiques comme le système de justice. Il accepte sa condamnation et le châtiment qui vient avec, car il juge plus important de se plier à la décision publique que de sauver sa personne. Socrate laisse entendre à un certain moment que peut-être était-ce ce qu'il fallait à la ville pour qu'elle s'éveille enfin un jour, reconnaissant son erreur, sur le marasme qui la caractérise. La désobéissance civique est un devoir de citoyen, et non pas l'acte du simple rebelle parce que le citoyen doit toujours affirmer l'importance de la communauté, du monde commun. Socrate ne prônera donc jamais un a-politisme, mais au contraire sera toujours le plus politique des hommes. Il est l'exemple de celui qui ne tombera pas ni dans le dogmatisme en tentant d'imposer ses idées, ni dans le scepticisme complet, dans l'indifférence. Au contraire, il ne cessera de célébrer les différences entre les hommes, le «*foisonnement des apparences qui constitue un monde, un sens commun.*»<sup>97</sup>

### *L'utilité de la philosophie*

<sup>97</sup>Collin, Françoise. «N'être. Événement et représentation.» in *Colloque Hannah Arendt, Politique et Pensée*. Paris: Petite bibliothèque Payot, 2004, p.136.

La réponse à la question qu'Arendt pose au tout début de *La vie de l'esprit*: «la pensée peut-elle nous aider à éviter le mal ?» semble donc trouver une réponse affirmative, mais assez complexe. Avec la distinction entre *Verstand* (le Savoir) et *Vernunft* (la Raison ou Compréhension), on sait déjà que si la pensée peut aider à éviter que les hommes commettent le mal, Arendt ne réfère pas à la pensée comme somme de connaissances spécialisées, comme une affaire de spécialistes, d'intellectuels; mais bien plutôt comme capacité à rendre compte des événements, à juger de ce qui arrive même si cela est complètement nouveau et qu'aucune norme établie ne peut nous guider. Cela explique sa méfiance envers les intellectuels, ceux qui les premiers se tournèrent vers le Führer et mirent au service de celui-ci leurs compétences à la justification et à la rhétorique. Si la philosophie peut être d'une quelconque utilité dans le monde, si les philosophes peuvent avoir un rôle au sein de nos communautés, ce serait donc en tâchant de faire développer autour d'eux le penser critique, la capacité de juger par soi-même, sans imposer aucune idée particulière.

Cela est sans contredit contraire à l'idée traditionnelle selon laquelle la philosophie doit se retirer du monde des phénomènes pour penser et que ensuite il doive « redescendre » dans le monde en tentant d'appliquer les catégories que sa pensée aura dégagées au contingent. De plus, cette artificielle position de supériorité de *la vita contemplativa* permettra au philosophe de se croire au-delà du bien et du mal, et à s'éviter de porter des jugements trop difficiles. Certes, lorsque l'on pense, on s'écarte un instant du cours des choses, mais ce n'est que temporaire et en fait on garde toujours en nous la dimension d'appartenir-au-monde. On ne s'écarte jamais vraiment de celui-ci puisque lorsqu'on pense, on le recrée dans notre tête, on se l' imagine. C'est «le paradoxe de l'appartenance et du retrait» comme le dit Jacques Taminiaux dans un article portant ce titre<sup>98</sup>. Selon lui, ce paradoxe est celui de la condition humaine elle-même et Arendt ne tente pas d'effacer ces paradoxes en mettant à jour les *fallacies*, mais bien au contraire de les sortir de l'ombre, car il faut penser dans la brèche, au milieu des tensions plutôt que de les fuir.

Nous avons vu que pour qu'un jugement se pose face à une situation particulière, l'esprit doit préalablement considérer le général. La pensée est préalable au jugement. Celui-

<sup>98</sup>Taminiaux, Jacques. «La paradoxe de l'appartenance et du retrait». *Politique et Pensée, colloque Hannah Arendt*. Paris: Petite Bibliothèque Payot, 1996, p. 93-110.

ci n'est pas une compétence innée et parfaite en soi chez l'humain. Celui-ci doit sans cesse chercher à le développer, doit apprendre à envisager les problèmes sous divers angles, à en saisir la complexité, à rompre avec les tâches quotidiennes et à s'arrêter un instant pour se questionner. À la manière de Socrate, l'homme doit apprendre à se connaître en premier lieu, à connaître ses limites, à reconnaître qu'il ne sait pas tout, mais aussi à se surprendre de sa capacité à apprendre et à s'adapter. L'homme doit reconnaître l'importance des autres dans ce cheminement, il doit se mettre à leur place, adopter des points de vue nouveaux, être curieux. Avant toute chose, l'homme doit reconnaître l'importance de la pluralité, du fait qu'il appartient à un monde qui le précède et qui survivra à sa mort, que ses actions s'inscrivent dans ce monde et ont une portée. Sans les autres, sans le monde, l'homme seul ne survivrait pas. Mais sans des individus libres (aptés à initier de nouvelles choses, à faire des actions) et capables de jugement, le monde ne survit pas non plus. Il devient une société de masse, où les hommes n'ont aucun lien entre eux si ce n'est le fait d'être facilement manipulables si un chef charismatique leur propose un nouvel idéal.

Le philosophe a comme rôle d'aider les autres à faire cela. Rien de plus. Il ne doit avoir aucune position particulière, aucune position enviable. Il fait partie du monde et comme les autres hommes, il est à la fois et égal et différent de ses voisins. Si la capacité de penser peut conduire à éviter le mal, c'est l'affaire de tout le monde et non de professionnels. En fait tous les citoyens, dans une véritable démocratie doivent être philosophes. Personne ne peut revendiquer ce titre pour lui seul. Et certains sont simplement formés mieux que d'autres et peuvent aider, accompagner leurs concitoyens à maintenir constamment ouverte leur curiosité, leur aptitude à juger du neuf, leur envie de connaître. Cela est particulièrement nécessaire pour les nouveaux arrivants dans le monde, pour les jeunes qui vont bientôt prendre leur propres décisions et prendre part aux affaires de la communauté parce qu'ils seront désormais considérés comme « majeurs » et que personne ne sera plus leur tuteur.

Nous avons vu que naître c'était arriver parmi les hommes et que mourir, c'était cesser d'être parmi les hommes: le monde voit donc apparaître et disparaître des individus qui lors de leur existence se révéleront comme des «*entités uniques irremplaçables*» en raison des actes qu'ils poseront et des paroles qu'ils prononceront dans la sphère publique. Le nouveau-venu doit apprendre beaucoup de choses avant d'entrer véritablement dans le monde

et d'être l'égal des autres. Il doit apprendre ce qui l'a précédé, connaître l'histoire. Il doit apprendre à se connaître lui-même avec ses forces et ses faiblesses. Il doit apprendre à prendre des décisions et à en assumer les responsabilités face à soi-même et face aux autres.

Il doit apprendre la sincérité et l'humilité. Hannah Arendt a une conception bien singulière de l'éducation. En effet, les éducateurs, parents ou professeurs, ont comme tâche de montrer ce qu'est le monde tel qu'eux-mêmes le connaissent, c'est-à-dire du point de vue de cette nouvelle génération : le monde ancien. Comme elle le dit dans l'essai *La crise de l'éducation* : « C'est bien le propre de la condition humaine que chaque génération nouvelle grandisse à l'intérieur d'un monde déjà ancien<sup>99</sup> ». Les éducateurs doivent donc assumer le monde auquel ils appartiennent afin de le transmettre à la génération suivante. En d'autres mots, ils se doivent d'être conservateurs. L'éducation consiste à léguer ainsi les points de repère sur lesquels les enfants devenus adultes s'appuieront pour bâtir leur monde lorsqu'ils seront prêts à assumer leurs responsabilités civiles. Car c'est bien de cela qu'il s'agit : former des citoyens qui prendront part aux affaires publiques, et pas seulement des travailleurs, des professionnels qui exerceront leurs compétences dans un secteur défini de la société.

Et pour réussir cela, il ne s'agit pas de donner des cours où l'on enseigne une morale particulière, qui se limiterait à dire aux jeunes comment ils devront se comporter. Il faut plutôt les amener à établir d'eux-mêmes leurs règles et cela est infiniment complexe. Socrate pratiquait la maïeutique, il disait qu'il tâchait d'aider les autres à accoucher de leurs idées ou au moins à se libérer « d'oeufs vides », de préjugés, de jugements trop rapides, de fausses croyances. La tâche du philosophe est plus négative qu'affirmative, a-t-on vu. Arendt, à plusieurs endroits nous rappelle que l'étymologie de « morale » est « mores » en latin et que celle du terme « éthique » est « ethos » en grec. Les deux termes renvoient à l'idée de moeurs, de coutumes, de comportements et Arendt remarque que ceux-ci peuvent se changer aussi rapidement que des manières de table. Si on n'a fait qu'obéir toute notre vie et que les règles changent, bien sûr nous serons déstabilisés un instant, mais nous nous emploierons rapidement à nous comporter selon les nouvelles règles sans nous poser de questions et cela peut être très dangereux si le nouveau système impose de tuer par exemple. La philosophie

<sup>99</sup>Arendt, Hannah. *La crise de la culture, huit exercices de pensée politique*. Coll. « Folio essais », no 113, Paris : Gallimard, 1989, p.228.

doit aider à «penser ce que nous faisons», elle peut être une forte ressource de résistance devant les injustices et les crimes. Dans *Pensée et considération morale*, Arendt nous dit qu'il est évident que penser ne donne pas directement à la société des résultats concrets, quantifiables (contrairement aux résultats des connaissances scientifiques qui peuvent être appliquées dans des domaines techniques), mais cela peut s'avérer extrêmement nécessaire dans des moments de crise, que ce soit au niveau personnel ou au niveau social.

Au cours de ce chapitre, nous avons vu deux figures de philosophes non-professionnels selon Arendt: Kant et Socrate. Si ce dernier affirme effectivement n'avoir jamais exigé de rémunération pour son activité philosophique, il n'en va pas de même pour Kant qui était professeur à l'université. Ce n'est donc pas en ce sens précis qu'il faut entendre la question. Il y aurait quelque chose de commun chez ces deux penseurs qui ferait qu'ils n'appartiendraient pas à la tradition contemplative de la philosophie. Si nous avons commencé par traiter de Kant, c'est que nous pensons que c'est par ses idées, ou plutôt par les idées que Arendt lui prête sur la conception de la pensée et du jugement, qu'il se détache du courant dominant. Nous avons donc jugé important de traiter des concepts de faculté d'imagination, de faculté de juger, de Raison (*Vernunft*) et de Savoir (*Verstand*) et de *sensus communis* afin de montrer ce que Arendt semble y voir. Puis, nous avons présenté la figure de Socrate en montrant comment Arendt semble en faire un modèle du penseur non-professionnel.

*[...] quelqu'un qui ne compte ni au rang de la multitude ni à celui des élus (distinction aussi, au moins, que Pythagore), n'aspire nullement à gouverner les hommes, ne prétendent pas non plus être à même, grâce à son immense sagesse, de conseiller les gens au pouvoir, mais par contre, ne se soumette pas humblement à la domination; en deux mots, un penseur qui sache rester un homme parmi les autres, ne fuie pas la place publique, soit un citoyen comme les autres, ne fasse rien, n'exige rien en dehors de ce que chacun, selon lui peut attendre et devenir<sup>100</sup>.*

<sup>100</sup> Arendt, Hannah. *La vie de l'esprit*. coll. «Quadrige», Paris: Presse universitaires de France, 2005, p. 220.



## CONCLUSION

*On ne commente pas Hannah Arendt, on entretient avec elle une conversation infinie parce qu'avec elle " le monde prend la parole".<sup>101</sup>*

Dans une entrevue télévisée très célèbre, on peut voir à quel point Hannah Arendt était hésitante à s'autodéfinir comme « philosophe » et cela est sans conteste révélateur de la méfiance qu'elle éprouvait envers cette discipline. Pourtant, cette intellectuelle avait été formée dans la plus pure tradition philosophique allemande. Puis les événements que nous connaissons se sont produits et le travail intellectuel de Arendt quitta l'abstraction pour s'affairer aux événements particuliers. La recension complète des écrits de Arendt, pour la période des années 1940 à 1960, pourrait d'ailleurs conduire à penser qu'elle était devenue plutôt une journaliste. Mais vers la fin de sa vie, Arendt revint à la philosophie et ce, en raison surtout d'un intérêt renouvelé pour Kant. C'est qu'en lui, elle croyait trouver ce dont elle avait besoin: la réconciliation de la pensée spéculative avec la vie politique, ou en d'autres mots, de la vie contemplative avec la vie active.

Dans le premier chapitre de *La condition de l'homme moderne*, Arendt prétendait que « l'énorme prestige de la contemplation dans la hiérarchie traditionnelle a estompé les distinctions à l'intérieur de la *vita activa* elle-même.<sup>102</sup> » En examinant les différentes acceptions du terme dans l'histoire de la philosophie pour y confronter sa propre définition, elle se rendait compte que la tradition philosophique avait presque toujours défini la *vita activa* par rapport à la *vita contemplativa*. Elle précise que même des penseurs comme Marx et Nietzsche n'avaient pas réussi à modifier cette situation, car en opérant le « renversement » des valeurs, le « cadre conceptuel » était plus ou moins resté le même. Et cela conduisait à construire deux figures du penseur, celui qui, non professionnel est un citoyen comme un autre au sein de la cité, et celui qui doit s'en soustraire pour pouvoir accomplir pleinement le

<sup>101</sup> Revault d'Allonnes, Myriam. *Magazine littéraire*, n°377. Paris: Novembre 1995, pp. 22-24.

<sup>102</sup> Arendt, Hannah. *Condition de l'homme moderne*. Coll. « Pocket » no 24. Paris: Calmann-Lévy, 1983, p.52.

mode de vie philosophique: la contemplation. Elle va dès lors entreprendre de montrer comment, depuis le procès de Socrate, la tradition en consacrant la contemplation comme activité philosophique par excellence – et donc en discréditant la *vita activa* comme forme d'activité – a consacré la figure du philosophe professionnel. Son ambition, telle qu'elle était présentée dans cet ouvrage, n'était donc pas de mettre en doute la distinction *vita activa* / *vita contemplativa*, ni de critiquer les diverses définitions qui ont été données de l'une ou de l'autre, mais de réhabiliter la *vita activa* en lui donnant une définition qui ne soit pas tirée de celle de la *vita contemplativa* et de réhabiliter du même coup la figure du penseur non-professionnel dont l'activité politique est partie intégrante et nécessaire de l'activité philosophique.

*La condition de l'homme moderne* s'attarde à étudier la *vita activa* et à redonner de la valeur à ses trois activités fondamentales: le travail, l'oeuvre et l'action. Mais la question de l'activité philosophique elle-même restait entière et Arendt dira qu'elle ressentait un certain malaise de traiter de la *vita activa* alors qu'elle était elle-même en pleine vie contemplative lorsqu'elle écrivait ce livre. Le fait que *La condition de l'homme moderne* se termine sur la phrase de Caton l'ancien montre bien qu'elle savait qu'elle ne pourrait éviter d'étudier la pensée philosophique elle-même, ce qu'elle fera plusieurs années plus tard avec *La vie de l'esprit*.

À l'origine de ce mémoire, il y avait donc la volonté d'étudier ce malaise de Arendt envers la philosophie. D'un côté Arendt nous dit en plusieurs endroits que la pensée peut nous prémunir contre le mal. Son analyse de départ se fonde sur le fait que ce qui était remarquable chez des criminels comme Eichmann c'était principalement leur incapacité à penser par eux-mêmes. Et d'un autre côté, Arendt est extrêmement sévère envers ceux qui ont fait de la pensée leur profession, les philosophes, qui, selon elle, auraient un penchant pour le totalitarisme, ce qu'elle nomme une «déformation professionnelle». Cette expression est à entendre en deux sens. En premier lieu, on peut constater que certains philosophes, comme Platon ou Heidegger, lorsqu'ils ont tenté de se mêler de politique, ont cautionné des régimes totalitaires, en y mettant même leur rhétorique à profit. Mais dans un sens beaucoup plus profond, Arendt s'est demandé si on ne pouvait pas voir en germe, dans leur philosophie autre que politique, ce qui allait conduire à de telles positions. Et pour elle, la supériorité

traditionnelle de la vie contemplative, particulièrement lorsqu'elle comprend l'idée que le philosophe doit se détacher du monde commun pour atteindre certaines vérités métaphysiques, est très dangereuse pour la démocratie. En effet, lorsque ces penseurs «redescendent» dans le monde, soit pour conseiller les dirigeants, soit pour diriger eux-mêmes, ils ne sont plus en position d'égal à égal avec les autres citoyens.

Dans notre travail, nous avons voulu étudier la position du philosophe dans le monde commun chez Hannah Arendt. Et pour ce faire, nous avons commencé par introduire le concept central de monde commun en rapport avec la menace totalitaire. En effet, le monde est un espace où les citoyens peuvent partager, échanger, communiquer en toute égalité de droits. C'est cet espace qui permet de poser des actions et donc d'être libres. Ensuite, dans un deuxième chapitre, nous avons étudié la vision que Arendt a de la philosophie traditionnelle et plus particulièrement de l'histoire de la supériorité de la vie contemplative, comme nous le disions dans le paragraphe précédent. Elle remarque deux principaux danger à cette position soit le fait que cela rend le penseur inactif et que cela le conduit à une sorte de solipsisme ou isolement du monde. Nous avons principalement étudié la lecture de Hannah Arendt du texte de *Être et Temps* de Martin Heidegger. En effet, dans plusieurs écrits de différentes époques de Arendt, la philosophie de Heidegger apparaît comme révélatrice des travers de la pensée contemplative en général. Heidegger représenterait en quelque sorte seulement l'apogée de la tradition.

Puis, après avoir montré ce que notre auteure rejetait, c'est-à-dire la position de supériorité du philosophe professionnel, nous avons tenté, dans un troisième et dernier chapitre de montrer ce que pourrait être la position «acceptable» du philosophe dans le monde commun. Pour ce faire, nous avons besoin de nous rapporter aux études que Arendt avait faites de la pensée elle-même, contenues principalement dans les deux premiers tomes de *La vie de l'esprit* et dans les cours sur la philosophie politique de Kant qu'elle avait donnés et qui sont publiés à la fin de ce même ouvrage. Car pour étudier ce que pourrait être la position du philosophe, encore fallait-il comprendre ce qui se passe quand on pense et comment cela peut faire partie des activités au sein du monde commun. C'est principalement chez Kant que Arendt trouvera ce dont elle a besoin pour faire de la pensée – et donc des penseurs – un élément essentiel de la vie démocratique. Nous avons vu qu'elle reprenait

principalement la faculté d'imagination, la distinction entre Savoir et Raison et l'importance de la faculté de juger. Puis, nous avons terminé en montrant comment Socrate pouvait devenir dans cette mesure un modèle de penseur-citoyen, d'un philosophe qui n'est pas hors du monde, mais qui au contraire s'y maintient et s'en nourrit.

Nous nous sommes permis de nous référer à Kant et aux autres auteurs dans ce travail seulement dans la mesure où Arendt le faisait elle-même. Par exemple, les interprétations de la pensée kantienne que nous avons présentées sont uniquement le fruit du travail de notre auteure. Nous n'avons voulu faire que de la reconstruction de sa lecture si on peut dire. Face à une problématique pour laquelle Hannah Arendt n'avait pas consacré un ouvrage entier, mais qui d'un autre côté nous semblait traverser toute son oeuvre et être d'une importance capitale, nous avons simplement rassemblé les textes. Bien sûr, Arendt se permet beaucoup de liberté face aux textes, mais nous croyons que son érudition le permettait. Loin d'être un travail philologique, elle relevait dans ceux-ci les problématiques fondamentales et construisait autour sa propre pensée. Et nous n'avons eu comme intention que de mettre en lumière ce travail afin de mieux comprendre ses réflexions.

Finalement, nous sommes arrivés à la conclusion qu'au modèle du philosophe traditionnel Arendt opposait la figure du penseur-citoyen. Le travail de la pensée peut se nourrir d'érudition bien sûr, mais il faut avant tout que cela s'actualise au sein du monde et qu'elle ne tente pas vainement de le fuir. Des citoyens qui s'attarderaient à exercer leur jugement critique, qui ne feraient pas qu'obéir aux ordres, mais qui réfléchiraient aux diverses conséquences du point de vue du bien commun, seraient certainement la meilleure garantie de liberté dans le monde. Bien sûr, la pensée demande une certaine solitude et un certain retrait du monde, mais Arendt nous a montré que le penseur ne doit jamais perdre de vue que cela n'est possible que parce que le monde est encore en lui. Comme disait Sartre, il ne faut pas oublier que nous sommes *«Tous un homme, fait de tous les hommes et qui les vaut tous et que vaut n'importe qui»*<sup>103</sup>.

\*\*\*

---

<sup>103</sup>Sartre, Jean-Paul. *Les mots*, Paris: Gallimard, 1962, p.206.

Avant de terminer, nous devons constater qu'actuellement la majorité des personnes formées en philosophie au Québec travaillent en éducation, car la philosophie est reconnue comme une composante de la formation générale – donc obligatoire à tous – au niveau collégial au Québec. Dans le rapport Parent, fondateur du système d'éducation actuel au Québec, on peut lire :

*Celui qui a été initié, ne serait-ce que rapidement, à la discipline philosophique sera plus conscient et plus libre; habitué à réfléchir, à réexaminer les problèmes, il cédera moins facilement que d'autres aux propagandes, aux mouvements collectifs irraisonnés; il saura se situer lui-même dans le monde, dans la société, saura préférer une chose à une autre. Il aura acquis la possibilité personnelle d'en arriver à la conscience claire d'un certain nombre de problèmes. Il prendra des décisions avec plus de lucidité et donc plus de liberté. La valeur éthique de cette formation est inestimable.<sup>104</sup>*

Les réflexions de Hannah Arendt sur la philosophie nous ont conduite à nous interroger sur le rôle d'éducateur du philosophie. Pour que le «plus jamais ça» advienne, il faut repérer et contrer la racine de ce qui a permis le mal du vingtième siècle. En assistant au procès de Eichmann, Arendt fut surprise devant l'absence de la faculté penser chez ce criminel de guerre. À son procès, il ne faisait que répéter des banalités.

Aujourd'hui, en enseignant, on constate une sorte d'« amputation » de la pensée collective, de l'aspiration à une responsabilité partagée, du sentiment de communauté rapprochée. Non pas seulement un individualisme, quoique tout de même très présent, mais surtout un sentiment généralisé d'impuissance et une désillusion du monde commun, de la démocratie. Les grèves, les mouvements de solidarité, aussi éphémères soient-ils, sont des moments de ré-appropriation du pouvoir citoyen, de décisions directes, du monde commun. Mais le vide n'est que plus insupportable lorsque le mouvement s'essouffle. Et le contexte actuel de mondialisation néo-libérale a de plus en plus pour conséquence de réduire le rôle des États-nations et donc de diminuer l'importance de l'exercice démocratique dans les prises de décisions.

---

<sup>104</sup>Rapport de la Commission Parent, CHAPITRE XXIV, paragraphe 926.

L'éducation consiste à léguer ainsi les points de repère sur lesquels les enfants devenus adultes s'appuieront pour bâtir leur monde lorsqu'ils seront prêts à assumer leurs responsabilités civiles. Car nous pensons que c'est bien de cela qu'il s'agit: former des citoyens qui prendront part aux affaires publiques, et pas seulement des travailleurs, des professionnels qui exerceront leurs compétences dans un secteur défini de la société. Et ce serait donc aussi le rôle des professeurs de philosophie, particulièrement lorsqu'ils dispensent des cours d'une formation générale commune à tous, comme c'est le cas dans le réseau collégial d'éducation au Québec.

Enseigner la philosophie au collégial, c'est enseigner aux jeunes bientôt majeurs à prendre leur place dans le monde. D'abord en pensant, en analysant les événements qui nous entourent, en y reconnaissant des problématiques générales, universelles, en acceptant la complexité, en ne la craignant pas, et surtout en ne la fuyant pas. C'est reconnaître notre infinie petitesse et notre infinie grandeur en tant qu'être humain, la tension insurmontable entre les dimensions locales et globales. Exister comme se-tenir debout parmi le monde.

C'est aussi travailler à les tenir prêts, en cas d'urgence, de crise, à être aptes à juger par eux-mêmes. Mais le travail de professeur de philosophie demande aussi d'enseigner du contenu théorique, de faire étudier l'histoire de la philosophie. Dans cette perspective, il aurait été intéressant d'étudier comment Arendt concevait que le Savoir pouvait alimenter la Raison et l'aider à s'exercer avec acuité. Cette question revient sans cesse sur la table, particulièrement lorsqu'il s'agit d'enseigner l'histoire de la philosophie gréco-romaine. Doit-on être conservateur en éducation et transmettre d'abord du contenu ou doit-on adopter des méthodes nouvelles mettant l'étudiant au centre de son apprentissage et faisant des grands philosophes de l'histoire des exemples auxquels se référer dans un contexte de problématique concrète? Sur cette question, les réflexions de Arendt nous interpellent plus que jamais.

## BIBLIOGRAPHIE

### **Bibliographie des textes, articles et ouvrages de Arendt utilisés.**

Par souci de clarté, les textes sont classés par l'ordre chronologique de leur parution originale. La référence complète de la traduction que nous avons utilisée suit. Pour les références des textes originaux, nous sommes entièrement redevables au travail de Elisabeth Young-Bruehl dans son livre *Hannah Arendt*, cité dans la prochaine section.

1929: *Der Liebensbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation* (Berlin, J. Springer)

Arendt, Hannah. *Le concept d'amour chez Augustin*. Coll. « Petite Bibliothèque », no 288. Paris: Payot & Rivages, 1999, 183 pages. Traduction de l'allemand par Anne-Sophie Astrup.

1946: « French Existentialism » ( *The Nation*, 23 février 1946, p. 226-228).

« What is Existenz Philosophy? » ( *Partisan Review*, 8/1, hiver 1946, p. 34-56).

Arendt, Hannah, *Qu'est-ce que la philosophie de l'existence ? suivi de L'existentialisme français*, Coll. « Petite Bibliothèque », no 400. Paris: Payot & Rivages, 2002, 94 pages.

Arendt, Hannah, *Qu'est-ce que la politique?* Coll. « Essais », no 445. Paris: Éditions du Seuil, 1995, 195 pages. Texte établi par Ursula Ludz, traduit de l'allemand par Sylvie Courtine-Denamy.

1951: *The Origins of Totalitarianism* ( New York, Harcourt Brace & Co.)

Arendt, Hannah. *Les origines du totalitarisme*. Coll. « Quarto ». Paris: Gallimard, 2002, 1615 pages. Édition établie sous la direction de Pierre Bouretz.

1953: « Understanding and Politics » ( *Partisan Review*, 20/4, juillet-août 1953, p. 377-392)

Arendt, Hannah. «Compréhension et Politique» in *La nature du totalitarisme*. Paris: Payot, 1990. Traduction par Marie-Irène Brudny-de Launay.

1954: «Concerns with Politics in the European Recent Philosophical Thinking», discours prononcé devant l'Association américaine des sciences sociales.

Arendt, Hannah. 1987. «L'intérêt pour la politique dans la pensée philosophique européenne récente». *Les cahiers de philosophie*, no 4, p.7-28.

1958: *The Human Condition* (Chicago, The University of Chicago Press)

Arendt, Hannah. *Condition de l'homme moderne*. Coll. «Pocket» no 24. Paris: Calmann-Lévy, 1983, 406 pages. Traduit de l'anglais par Georges Fradier, préface de Paul Ricoeur.

1961: *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought* (New-York, The Viking Press, 2e éd. augmentée de deux essais, 1968)

Arendt, Hannah. *La crise de la culture, huit exercices de pensée politique*. Coll. «Folio essais», no 113 Paris: Gallimard, 1989, 380 pages. Traduit de l'anglais par Patrick Lévy.

1963: *On Revolution* (New-York, The Viking Press, 2e édition revue et augmentée, 1965)

Arendt, H. *Essai sur la révolution*. Paris: Gallimard, 1967, 475 pages. Traduit de l'anglais par Michel Chrestien

1968: *Men in Dark Times* ( New-York, Harcourt Brace and World)

Arendt, Hannah. *Vies politiques*. Coll. «Tel», no 112. Paris: Gallimard, 1986, 330 pages.

1978: *The Life of Mind* ( ouvrage inachevé, publié à titre posthume par Mary McCarthy, New-York, Harcourt Brace Jovanovitch, 2 vol.)

Arendt, Hannah. *La vie de l'esprit*, coll. «Quadrige» Paris: Presses universitaires de France, 2005, 572 pages. Traduit de l'américain par Lucienne Lotringer.



Arendt, Hannah. *Juger. Sur la philosophie politique de Kant*. Coll. «Essais», no 500. Paris: Éditions du Seuil, 1991, 247 pages. Traduction de l'anglais par Myriam Revault d'Allonnes.

Arendt, Hannah. *Responsabilité et jugement*, Paris: Payot, 2005, 316 pages. Traduit de l'anglais par Jean-Luc Fidel. (Ce livre regroupe des textes datant de 1964 à 1975.)

### **Bibliographie des références secondaires**

Arendt, Hannah et Heidegger, Martin. *Lettres et autres documents (1925-1975)*. Paris: Gallimard, 2001.

Aristote. *Éthique de Nicomaque*. Paris: Garnier-Flammarion, 1965. Traduction du grec par J. Voilquin.

Augustin. *La Cité de Dieu*. Paris: Éditions du Seuil, 1994. Traduction du latin par Louis Moreau.

Augustin. *Les Confessions*. Paris: Les Belles Lettres, 1961. Traduction du latin par Pierre de Labriolle.

Baumgartner, Charles. «Contemplation», in *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, Paris: éditions Beauchesne, 1953, tome II.

Bensaid, Daniel. *Le pari mélancolique*. Paris: Éditions Fayard, 1997.

Beiner, Ronald. «Hannah Arendt et la faculté de juger» in *Juger, sur la philosophie politique de Kant*, Coll. «Essais», no 500. Paris: Éditions du Seuil, 1991, p.131-221. Traduction de l'anglais par Myriam Revault d'Allonnes.

Biemel, Walter. *Le concept de monde chez Heidegger*. Paris: Vrin, 1981.

Brightman, C. *Hannah Arendt et Mary McCarthy, Correspondances 1949-1975*. Paris: Stock, 1996.

Cassin, Barbara. «Grecs et Romains: les paradigmes de l'Antiquité chez Arendt et Heidegger». *Colloque Hannah Arendt, Politique et Pensée*. Paris: Petite bibliothèque Payot, 2004, p.21-54.

Collin, Françoise. *L'homme est-il superflu?* Paris: Éditions Odile Jacob, 1999.

Collin, Françoise. «N'ÊTRE. Évènement et représentation.» in *Colloque Hannah Arendt, Politique et Pensée*. Paris: Petite bibliothèque Payot, 2004, p.129-155.

Courtine-Denamy, Sylvie. *Hannah Arendt*. Paris: Les dossiers Belfond, 1994.

Courtine-Denamy, Sylvie. *Le souci du monde*. Paris, Vrin, 1999.

Courtine-Denamy, Sylvie. *Trois femmes dans de sombres temps*. Paris,:Albin Michel, 2002.

Enegren, André. *La pensée politique de Hannah Arendt*. Paris: Presses Universitaires de France, 1984.

Eslin, Jean-Claude. *Hannah Arendt, l'obligée du monde*. Paris: Michalon éditions, 1996, 124 pages.

Guerguieva, Valentina. «La connaissance de l'indéterminé. Le sens commun dans la théorie de l'action». Thèse de doctorat, Québec, Université Laval, 2004.

Heidegger, Martin. *Qu'est-ce que la métaphysique?* Paris: Payot, 1951. Traduction de l'allemand par Henry Corbin.

- Heidegger, Martin. *L'auto-affirmation de l'Université Allemande*, coll. «Ter». Paris: Édition Mauvezin, 1982, 22 pages. Traduction de l'allemand par Gérard Granel.
- Heidegger, Martin. *Être et temps*. Paris: Authentica, 1985. Traduction de l'allemand par Emmanuel Martineau.
- Hubeny, A., *L'action dans l'œuvre de Hannah Arendt*. Paris: Éditions Découvrir, 1993.
- Jaspers, Karl. *Introduction à la philosophie*. Paris: Union générale d'édition, 1966. Traduction de l'allemand par Jeanne Hersch.
- Kant, Emmanuel. *Critique de la faculté de juger*. Paris: Garnier-Flammarion, 1995, 540 pages. Traduction de l'allemand par Alain Renaut.
- Platon. *La République*. Paris: Garnier-Flammarion, 2002, 801 pages. Traduction du grec ancien par Georges Leroux.
- Poizat, Jean-Claude, *Hannah Arendt, une introduction*. Paris : La Découverte, 2003. 339 pages.
- Ponton, L. *Séminaire de l'automne 1989: Phénoménologie et politique dans l'oeuvre de Hannah Arendt*. Québec: Université Laval, 1990.
- Revault d'Allonnes, Myriam. «Amor Mundi: la persévérance du politique», *Politique et Pensée, colloque Hannah Arendt*. Paris: Petite Bibliothèque Payot, 1996, p. 43- 66.
- Revault d'Allonnes, Myriam. «Qu'est-ce que juger ? Hannah Arendt lectrice de Kant.», *Multitudes* [En ligne], Août 1991. <http://multitudes.samizdat.net/-Aout-1991-Le-gai-renoncement-.html>(Page consultée le 1 novembre 2006)
- Revault-d'Allonnes, Myriam, «Le courage de juger.» in Arendt, Hannah. *Juger. Sur la philosophie politique de Kant*. Coll. «Essais», no 500. Paris: Éditions du Seuil, 1991, p. 222-244.

- Roviello, Anne-Marie. *Sens commun et modernité chez Hannah Arendt*. Bruxelles: Éditions Ousia, 1987.
- Sartre, Jean.-Paul. *Les mots*. Paris: Gallimard, 1964, 206 pages.
- Taminiaux, Jacques. *La fille de Thrace et le penseur professionnel*. Paris: Payot, 1992, 246 pages.
- Taminiaux, Jacques. «La paradoxe de l'appartenance et du retrait». *Politique et Pensée, colloque Hannah Arendt*. Paris: Petite Bibliothèque Payot, 1996, p.93-110.
- Tassin, Étienne. *Le trésor perdu, Hannah Arendt l'intelligence de l'action politique*. Paris: Éditions Payot & Rivages, 1999.
- Vallée, Catherine. *Hannah Arendt. Socrate et la question du totalitarisme*. Paris: Éditions Ellipses, 1999, 144 pages.
- Vattimo, Giani. *Introduction à Heidegger*. Paris: Les éditions du Cerf, 1985.
- Vigneault, Luc. « L'itinéraire de pensée de Hannah Arendt ». Québec, Presses de l'Université Laval, 1998, 261 pages.
- Villa, D.R. *Arendt and Heidegger, The fate of the political*. Princeton: Princeton University Press, 1996.
- Young-Bruehl, Elisabeth. *Hannah Arendt*. Paris: Anthropos, 1986.